

ابن طفيل

وقصة "حي بن يقظان"

تأليف

ع. فرّوخ

دكتور في الفلسفة
عضو المجمع العلمي العربي في دمشق
عضو جمعية البحوث الاسلامية في بومباي



دار لبنان للطباعة والنشر
بيروت - لبنان


أهم جروبات على تليجرام
باحثون
هنا سور الأزبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية


أهم جروبات على تليجرام
باحثون
هنا سور الأزبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية

ابْن طفَيل


أهم جروبات علي تليجرام
باحثون
هنا سور الأزبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية

دراسات في الأدب والعلم والفلسفة

ابن طفيل

وقصة «حي بن يقظان»

ي

نشر



الطبعة الثانية

١٤٠٦ هـ /١٩٨٦ م



الكلمة الثانيـة

في هذه الطبعة الثانية تبديل يسير : لقد رأيت الاستغناء عن الكلمة الأولى (مقدمة الطبعة الأولى) وعن المقدمة التاريخية. غير أنني أضفت أشياءَ جديدة إلى أثر ابن طفيل في الفلسفة الأوروبية . وبعدُ ، فأنا مَدين بعدد من الملاحظات على الطبعة الأولى إلى صديقي المستشرق الدكتور عبدالرحمن نيكل ، بقية القوم الصالحين من المستشرقين وشيخ الباحثين في التراث العربي الاسلامي منهم[١]. إنه من أولئك المستشرقين القليلين الذين كانت بحوثهم القيمة خالصة لوجه الحقيقة ونابعة من المحبة المحض للّغة العربية وآدابها وللاسلام وثقافته .

أما القسم المتعلق بفلسفة ابن طفيل وتحليلها فاحتاج إلى شيء من التنقيح والزيادة . لقد أحببت أن تكون هذه الدراسة وافية قدر الإمكان من غير أن تخرج عن القصد الذي أريد منها في أول الأمر .

٢٠ رمضان ١٣٧٨

٢٩ آذار ١٩٥٩ ع. ف.

(١) راجع ، تحت ، ص ١٦ .


أهم جروبات علي تليجرام
باحثون
هنا سور الازبكية
غواص في بحر الكتب
قناة مصر الثقافية و الفنية

خاصة ، فقد أقاموا بناء التفكير على الرياضيات والطبيعيات . فهم ، في هذا الاتجاه ، من بُناة الفلسفة العقلية في تاريخ الفكر الإنساني .

وأعظمُ ما في فلسفة ابن طفيل أمرانِ جديدانِ منذُ أيامه : فَهْمُ النشأةِ الطبيعية للانسانِ على هذه الأرض فهماً قريباً من العِلم المعاصر لنا ثم اعتقادُه أن الفرد ذا الفِطرة الفائقة يستطيعُ بعقلِهِ وحدَهُ (وبلا مُعينٍ آخرَ) أن يَصِلَ إلى جميع المعارف الإنسانية ، ما وَقَع منها في نطاق الاختبار الإنساني وما لم يقَع منها في هذا النّطاق .

ع. ف.

٢٧ من ذي الحجة ١٤٠١ (١٩٨١/١٠/٢٥)



الفهرس

دَراسَــةُ ابْن طُفيَــل

يجب أن تكون دراسة ابنِ طفيل سهلة جداً ، إذ لم يصل إلينا من تصانيفِ ابن طفيل سوى كتاب واحد . إنّ الدارس لآراء ابن طفيل سيَجلِس إلى مِنضدتِه وأمامه كتابٌ واحد غير كبير الحجم فيقصُر عليه دراسته لآراء هذا الفيلسوف الكبير. ولكن هل نستطيعُ إنصاف ابن طفيل إذا نحن اقتصرنا في ذلك على هذا الكتاب الواحد : قِصّة « حيّ بنِ يقْظان » ؟

لا شك في أن هذه الرسالة المعنونة « حيٌّ بنَ يقظان » كافيةٌ لإدراك المكانة التي كانت لابن طفيل في عصره . أما تفاصيلُ آرائه فأمرٌ آخرُ . في هذه الرسالة الواحدة لم يتكلّم ابن طفيل إلاّ رمزاً . ولكن رمزه كان واضحاً : هو كان في الدرجةِ الأولى مفكّراً هادئاً ، كما كان عالماً طبيعياً بارعاً . وفي أيام ابن طفيل كان الجدالُ في الدين والفلسفة حادّاً : أيجوزُ للإنسان أن يفكّر في ما جاء به الوحي ؟ أيجوز أن يكون العقل حكَماً في « تطبيق الشرع » في الحياة العملية ؟

وكانت غايةَ ابن طفيل من تأليف رسالة « حي بن يقظان » أن يكونَ جوابُه بالإيجاب . غير أنه أدرك أيضاً أنّ الناس ليسوا كلُّهم على مستوًى عقليّ واحدٍ . من أجل ذلك كانت حاجاتهم إلى الشرع في حياتهم العملية

مختلفة . إنّ كل ما جاء به الشرع صحيح – لأن الدين في الحقيقة جاء ليحلّ للبشر مشاكلهم وليسهّل عليهم تكاليف الحياة كُلّها : النفسيةَ والطبيعية والاقتصادية . هنالك فَرْقٌ إذَن ، عند ابن طفيل ، بين الشرع نفسه ، بنطاقِه ومقاصدِه من جانب، وفَهْم الناس لهذا النطاق ولهذه المقاصد في الشرع من الجانب الآخر . والناسُ عند ابن طفيل، وعند سلَفهِ ابن باجّه (ت٥٣٣ هـ) ثم عند خلَفهِ ابن رشد (ت ٥٩٥ هـ) ، طبقاتٌ كثيرةٌ . وليس من المعقول – ولا من المشاهَدِ في الاجتماع الإنساني – أن تكون جميعُ طبقات الناس من مستوّى عقليّ واحد . وكذلك ، بالأحرى ، وجَبَ ألاّ يكون فَهْمُ هذه الطبقات من البشر للشرع ولتطبيقه في الحياة العملية أيضاً واحداً .

وقفَ ابن طفيل بين أمرين اثنين لم يكن بُدّ – في زمنه – من الأخذِ بواحد منهما : القولِ بأنه يجوزُ تطبيق الشرع الواحد في البيئات المختلفة ، ثقافياً على الأقل ، تطبيقاً مختلفاً أو القولِ بأن الشرع واحدٌ لجميع الناس في جميع أحوالِه وفي جميع أحوالِهم . كان ابن طفيل يرى أن الشرع الواحد يجبُ أن يطبّق تطبيقاً مختلفاً في البيئات المختلفة . ولكن زمَنه لم يكن يحتملُ التصريح بذلك فاختار أن يكتبَ في ذلك قِصةً على سبيل الرمز فيُنتجَ منها ما يلي :

(أ) يفهَمُ المثقفون ما يرادُ بذلك الرمز في كلّ وجه من وجوه البحث .

(ب) ثم يفهم سائرُ الناس ما تؤديهم إليه درجاتُ ثقافتهم . ويكون منهم أيضاً من يفهم الرموزَ كما يتخيّل ؛ كما أن منهم من يُلهيه ظاهر القِصة عن باطن المعنى .

ولقد كان ابن طفيل قصّاصاً عبقرياً في الجانب العلمي من هذا الفن كما كان مبتكر هذا الفنّ رأساً لم يَسبقْهُ إليه أحدٌ : أعني سياقةَ المادةِ العِلمية والمادة الفلسفية في قِصة .

●

والدينُ – أعني الإسلامَ – لا يخالِفُ ما ذهب إليه ابن طفيل ، لأن ابن طفيل الذي كان مبتكراً في السياق القَصصيّ كان مُتبِعاً في المدرك الديني أو المدرك الإسلامي . في القرآن الكريم (٣:٧ ، آل عمران) :

﴿ هُوَ الذي أنزَلَ عليكَ الكتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أمُّ الكِتاب ، وأُخَرُ مُتشابهاتٌ . فأمّا الذين في قلوبهم زَيْغٌ فيَتّبعون ما تَشابَهَ مِنهُ ابتغاءَ الفِتْنة وابتغاءَ تأويلِه . وما يعلَمُ تأويلَه إلاّ اللهُ والراسخونَ في العلم يقولون : آمنّا به ، كلٌّ من عِندِ ربّنا . وما يَذّكّرُ إلاّ أُولو الألبابِ ﴾ .

والمفسرون مختلفون في هذهِ الآيةِ فيما يتعلق بالوَقْفِ على أحدِ أقسامها : أهو :

★ وما يعلمُ تأويلَهُ إلاّ اللهُ . والراسخون في العلمِ يقولون: آمنّا به...

★ وما يعلمُ تأويلَه إلاّ اللهُ والراسخون في العلم . يقولون : آمنّا به...

وأياً كان الوقفُ الصوابُ ، فإن رأيَ ابنِ طفيل يظلُّ واحداً صحيحاً : هنالك تأويلٌ . والمقصود بالتأويل : فهمُ المقصودِ من لفظِ الكلام .

وفي الأثر أيضاً : خاطِبوا الناسَ على قَدْرِ عقولهم . أتُحِبّونَ أن يُكذَّب اللهُ ورسوله ؟ فالمشكلة الأساسية في ذلك كلهِ ليست في اختلافِ مراتبِ الشرع في أمر من الأمور ، بل في مراتب الناس المختلفين ، في درجات الثقافة ، في فهم ذلك الأمر من الشرع .

وأُحبُّ أن آتِيَ بمثلينِ مادّيّيْنِ على أمرين من الدين :

أولاً – (من العقيدة) : في القرآن الكريم أوصافٌ للجنة منها (٤٧:١٥ ، سورة محمّد) :

﴿ مَثَلُ الجنّة التي وُعِدَ المُتّقونَ فيها أنهارٌ من ماءٍ غير آسِنٍ[1] .... وأنهارٌ من عَسَلٍ مُصفّى ﴾ (الآية) .

فإذا اعتقدَ مُسلِمٌ أن تلك الأنهارَ التي ذُكِر أنها في الجنّة هي أنهارٌ كَمِثل الأنهار المألوفة في الدنيا ولكن يجري فيها عسلٌ بدَل الماء ؛ ثم اعتقد مسلمٌ آخرُ أن ذكرَ هذه الأنهار من عسل إنما كان على سبيل الرمزِ لتبيانِ السعادة في الآخرة بأمثلة معروفة في الدنيا ، فهل يجوزُ لنا أن نعُدّ أحدَ ذينْك المعتقديْن (المعتقدَ بأن عسلَ الجنـةِ كعسَل هذه الدنيا والمعتقدَ بأن العسل في الآية الكريمة قد قُصِد به تقريبُ صفةِ الجنة من أذهانِ جميعِ الناس) كافراً ؟

يقول ابن طفيل : لا . كلاهما مسلمٌ صحيح الإسلام ، إلاّ أن كلّ واحدٍ منهما قد فَهِم الآيةَ المتشابهَة على الناس (من حيث إمكان التأويل في «العسَل») بمقدار ما يُساعده عقله على ذلك[2] .

ثانياً – (من الفروض) إن الصلاةَ والصيام والزكاة من أركان الإسلام وهي فرض على جميع المسلمين. غير أن عوامّ الناس – في رأي ابن طفيل – لا يَعرِفون من هذه الفروض سوى ظاهرِها : إنهم يُصلّون الصلاة بحركاتها وقراءاتها (وهذا عند ابن طفيل ظاهر الصلاة المفروض على جميع المسلمين). ولكنّ عوامّ الناس يغفُلون عن أن الصلاة تَنهى عن الفحشاء والمُنكَر[3] ، فترى عوامَّ الناسِ – مع محافظتهم على الصلاة – لا هَمّ لأحدِهم « من وقت انتباههِ من نومه إلى رجوعه إلى الكَرى »[4]... إلاّ (أن) يلتمس تحصيلَ غاية من الأمور

---

(١) آسن : متغيّر اللون والطعم ، (لا يصلح للشرب) .

(٢) هنالك فرق بينهما (سيرد في مكانه من هذه الدراسة) .

(٣) في القرآن الكريم (٢٩ :٤٥ ، العنكبوت) : « اتل ما أوحي إليك من الكتاب ، وأقم الصلاة ، إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر . ولذكر الله أكبر . والله يعلم ما تصنعون » .

(٤) الكرى : النوم .

الخسيسة : إما مالٍ يجمعُه أو لذّة ينالـُها أو شهوةٍ يَقضيها أو غيظٍ يتشفى به أو جاهٍ يُحرزه أو عمل من أعمال الشرع يتزيّن به ... »

فما موقف ابن طفيل ، إذَنْ ، من هؤلاء وعباداتهم ؟

ان ابن طفيل يرى أن مـا يقوم به هؤلاء العوام من فروض الإسلام ليس عبادة صحيحة وليس عبادة على الإطلاق. ولكنه يُقرُّهم على القيام بهذا الشكل من فروض العبادة لأنهم عاجزن عما فوق ذلك . فمن الخير – للعوامّ أنفسِهم وللمجتمع الإنساني أيضاً – أن يقوم هؤلاء العوامُ بهذا الشكل النازل عن مرتبة الكمال (لأن ذلك يَحمِلـُهم من طريق الخوف من عذاب الآخرة على أن يحاولوا العيش معاً بشيء من السلوك الاجتماعي والأخلاقي النافع لهم في دنياهم) . أمـا هو وأندادُه من ذوي الفِطرة الفائقة فيترُكون هؤلاء العوامَّ في ما هم فيه ثم يُنشئون لأنفسِهم مجتمعاً خاصاً بعيداً عن الاحتكاك بالعوامّ .

★

ولا يريد ابن طفيل أن يكون في كِتابه الذي وصل إلينا « حيّ بن يقظان» رامزاً فقط ، فإنه قد قدّم كتابَه هذا بفصلٍ غير قصير استعرض فيه عدداً من خصائص نفر من الفلاسفة هم الفارابيُّ وابن سينا والغزّاليّ وابنُ باجّه ، ثم أشار إشارة عارضة إلى ابن رشد من غير أن يذكُرَه باسمِه .

★

وابن طفيل يَنتظِمُ في سِلك الفلسفة المغربية (الفلسفة التي نشأ رجالـُها في المغرب) انتظاماً منطقياً في الجيل الثالث من أجيالها الخمسة : وضع ابنَحزْم (ت ٤٥٦ هـ) نظرية المعرفة على أصحّ ما يمكن أن توضع نظريةٌ للمعرفة [1] . ثم جاء ابن باجّه (ت ٥٣٣ هـ) فأقام التفكير الإنسانيّ الفلسفي على أساسٍ من

(١) راجع عبقرية العرب (للمؤلف) ، الطبعة الثالثة ، ص ١٤٧ – ١٥١ .

الرياضيات والطبيعيات . وجاء بعدَهما ابن ُطفيل (ت ٥٨١ ﻫ) فأوجز الكلام في عدد من وجوه الفلسفة الطبيعية (أو التفكير العلمي) . وكان ابن رُشد (ت ٥٩٥ ﻫ) تلميذاً لابن طفيل فجَمَلَ وُكدَه الفلسفة العقلية وأبرزَ الصِلة بين الحكمة (الفلسفة) والشريعة (الدين) – وذلك ما كان ابن طفيل قد رَمزَ عنه رمْزاً – إبرازاً منطقياً واضحاً . وبعد أمدٍ طويل جاء ابن خَلدون (ت ٨٠٨ ﻫ) فتوفّر على الفلسفة الاجتماعية (أو على علم الاجتماع، على الأصحّ). ولم يكن الإسلام بحاجة إلى فلسفة أخلاقية مستقلة – وان كان نفر قد حاولوا شيئاً من ذلك كإخوان الصفا وابن مِسْكوَيْهِ (أو مِسكوَيهِ) – ذلك لأن الأخلاق جانبٌ من جوانب الإسلام المتعددة .

★

وهذه الدراسةُ ظهرت ُموجزةً (١٣٦٥ ﻫ = ١٩٤٦ م) ثم على شيء من التوسع (١٣٧٨ ﻫ = ١٩٥٩ م) . وهي تزيد الآن زيادة كبيرة .

ولا بُدّ من تكرار القول بأني مَدِينٌ بعدد من الملاحظات – في تاريخ الأندلس عامةً وفي دراستي لابن طفيل خاصة – إلى صديقي المستشرق الدكتور عبدالرحمن نيكل (بوهيميا – تشيكوسلوفاكيا ١٨٨٥ – كامبردج – الولايات المتحدة ١٩٦٨ ؟) ، وكان بقيةَ القوم الصالحين من المستشرقين وشيخ الباحثين في التراث العربي الإسلامي منهم . فهو صاحبُ النظرية العربية في نشأة الآدابِ الأوروبية الحديثة [1] ، تلك النظرية التي لَقِيَت مقاومة شديدة في أول الأمر ثم أذعنَ لها الباحثون الجادّون المخلصون المنصفون . إنه من أولئك المستشرقين القليلين الذين كانت ُبحوثهم القيّمة خالصة لوجه الحقيقة ونابعة من المحبة المحْضِ للغة العربية وآدابها وللاسلام وثقافته .

---

(١) راجع كتابه : الشعر الأندلسي وصلته (بشعر) الشعراء التروبادور البروفنسيين :
Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the old Provençal Troubadours, by A. R. Nykl, Baltimore 1946 .

إنّ كل عملٍ صالح في الثقافة عامة أو في العلم والأدب والفن وغيرها خاصة ً هو لَبِنَة ثابتة في بناء الحضارة الإنسانية التي ننعَمُ نحن بثمَراتها اليوم. ويَحْسُنُ ألاّ ننسى أن الثقافة مَيْدانٌ واسعٌ ليس فيه الفلسفةُ والأدبُ والتاريخ فحسبُ ، ولكننا نجدُ فيه أيضاً معارفَ كثيرة أُخرى منها الفلك والهندسة والفيزياء وعلمُ الحياةِ بأقسامه من النبات والحيوان البهيم والإنسان والطبّ . وفي هذه المعارف كلّها يتراءى لنا ابنُ طفيل .

سابع جمادى الأولى ١٣٩٨ هـ — ع. ف.

١٥/٤/١٩٧٨ م



مُوجَزُ تَرجَمَتِهِ

أساتذته ـ تلاميذه ـ تآليفه ـ شعره

وادي آش :

وادي آشَ بلدٌ مشهور بالأندلس . وهو من كورة إلبيرة من أعمال غَرناطة . وقد يقال له أش وآشُ ووادي الأشات أيضاً [١]. ويقع وادي آشَ على الضِفة الغربية من النهر المعروف أيضاً باسم وادي (نهر) آش ، ويبعد نحو أربعين ميلاً عن غَرناطة شمالاً في شرق [٢] .

وقد وَهِمَ بعضهم فسمّى وادي آش « قادِسَ » كما فعل فستنفلد [٣] . إذ خلط بين Cadix التي هي قادس ، و Gundix التي هي وادي آش . وكذلك أخطأ محمد عبد الهادي أبو ريدة حينما نقل كتاب دهبور « تاريخ الفلسفة في الاسلام » إلى العربية [٤] فترجم Guadix [٥] قادس [٦] . أما قادس (أو قدَس

---

(١) ياقوت ٥ : ٣١ ، ثم ١ : ٢٧٩ ؛ نفح الطيب ١ : ٢٢٣ س (طبعة بيروت ١ : ١٤٩ و ١٥٠).

(٢) Enc. Isl. II 424 b.(III 957) ; Enc. Br. XII 646 b.

(٣) Vgl. Suter 129, Anmerk. c.

(٤) القاهرة ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م .

(٥) Cf. Boer 182, line 5.

(٦) دهبور ٢٤٩ ، سطر ٤ .

أو قادش) فهي ثغر في أقصى الجَنوب من الأندلس على الساحل الأطلسي .

مولده :

يظهر مما ذهبت إليه جمهرةُ المؤرخين للعلم والفلسفة أن أبا بكرٍ محمدَ بنِ عبدالملك بنِ محمدِ بنِ طُفيلٍ القيسيّ قد وُلدَ حواليْ مطلع القرن الهجريّ السادس (٤٩٤ – ٥٠٤ هـ) وفي العِقد الأول من القرن الثاني عشر الميلادي (١١٠٠ – ١١١٠ م) . ولقد كان مولده في وادي آش [١] .

وابن طفيل لا ينتمي إلى تلك الطبقة من الفلاسفة الذين تحدّروا من أُسَرٍ معروفة مشهورة كأبي العلاء المعري وابن رُشد وابن خَلدون ، بل تراانا لا نَعْرِف شيئاً عن أسرته إلا أنها ترقى بنسبها إلى قبيلة قيس المشهورة [٢] ، ثم اننا لا نعلم مبلغ الصّحة في هذه النسبة .

ويزعُم دهبور [٣] أن حياة ابنِ طفيل لم تكن حافلة بالتقلّبات ، ولكنّ الصوابَ ما قاله مونك (ص ٤١١) من أن المعروف من تفاصيل حياته قليل . ويبدو لنا أن ابنَ طفيل قضى أكثرَ أيام حياته في غَرناطة ودرّس فيها وطبّب أيضاً . ثم إنه شَغل مَنصِبَ الحِجابة (الوزارة) في غَرناطة [٤] .

وفي أوائلِ عام ٥٤٩ هـ (١١٥٤.م) ، أي منذ أيام عبدالمؤمن ، اتصل ابن طفيل ببَلاط الموحدين في إفريقية [٥] ، وأصبح في أولِ الأمر ، كما يبدو لنا ، كاتماً لأسرار الأمير أبي سعيد بنِ عبد المؤمن ، وكان أبو سعيد يومذاك حاكمَ سَبتةَ وطَنجة ثَغرَيْ إفريقية على البحر المتوسط وعلى المحيط الأطلسي [٦] .

---

(١) ابن طفيل ب Sarton II 354, Ueberweg II 412 ; cf. Munk 410; III
(٢) راجع د م أ ١ : ٢١٢ .
(٣) ص ٢٤٩ ، P. 182
(٤) Suter 125, Sarton II 354, cf. Mieli 188, Munk 410, De Boer 82 (٢٤٩)
(٥) Suter 125. (5) عبد المؤمن بن علي هو أول سلاطين الموحدين .
(٦) راجع د م أ ١ : ٢٢٣ (Enc. Isl. II 424 b = III 957 a)

وبعد بضعِ سنوات ، لما تسنّم أبو يعقوبَ يوسفُ عرشَ الموحدين (٥٥٨ هـ = ١١٦٣ م) ، أصبح ابن طفيل طبيباً خاصاً له [١] ، وترفّع عن تطبيب العامّة وعنِ التكسُّب بالطب .

ويظهر أن مونك قد وَهِمَ حينما ذكر (ص ٤١٠) أنّ ابن طفيل قد وزَرَ لأبي يعقوبَ يوسفَ ، وتَبِعه في هذا الوهم دهبور (ص ٢٤٩) ثم نقلَه عنهما ماكدونالد [٢] . فمن الأدلة على وَهْم هؤلاء أن البِطْروجيّ تلميذَ ابنِ طفيل قد سمّى ابن طفيل « القاضيَ » ولم يذكُر أنه كان وزيراً [٣] . فابن طفيل إذن تولى القضاءَ ولم يتولّ الوزارةَ لأبي يعقوبَ يوسفَ [٤].

وفي عام ٥٧٨ هـ (١١٨٢ - ١١٨٣ م) كان ابن طفيل قد تقدّم في السن فاعتزل مَنصِبَه في بلاط السلطان أبي يعقوبَ يوسفَ فخَلَفه فيه تِلميذهُ ابن رُشد ، ولكن مكانته عند السلطان ظلّت وطيدة كما كانت من قبلُ .

ولما استُشهِدَ السلطان أبو يعقوبَ يوسف في حرب الإفرنج بالأندلس (٥٨٠ هـ = ١١٨٤م) وخلَفه ابنه أبو يوسفَ يعقوبُ المنصورُ ، ظلّ ابن طفيل يتمتع بالحُظوة في بَلاط الموحدين [٥]. ولكنه لم يعشْ بعد ذلك سوى عام واحد ،

---

(١) Enc. Isl. II 424 b, Sarton II 354 .

(٢) Macdonald 252.

(٣) Enc. Isl. II 424 b, Cf. Munk 412.

(٤) الكتابة والحجابة والوزارة ، في الأندلس ، كلها بمعنى واحد . ولكن هل تولّى ابن طفيل الكتابة أو الحجابة للسلطان الموحّدي حتى يقال له « وزير » أم أنه تولى الكتابة لبعض الولاة في بعض المدن ؟

(٥) في المغرب في حلى المغرب (٢ : ٨٥) : كان يوسف بن عبد المؤمن يجالسه (يجالس ابن طفيل) ويستفيد منه . ولما مات يوسف اتهم (ابن طفيل) بأنه سمّه. وقد خاف من يوسف ثم جرت عليه محنة وخلد في منزله مسجوناً في تاجلة . وكان له (هنالك ؟) دار لمن يجتاز به من الأضياف وأصحاب الآلام .

إذ تُوُفّي في مَرّاكُش حاضرةِ مُلك الموحدين في أوّلِ ٥٨١ هـ (١١٨٥م) على القطع [١] أو في أثنائها (١١٨٥ - ١١٨٦م) على وجه التقريب [٢] . أما سَنةُ ٥٣١ هـ التي وردتْ في كتاب ماكدونالد[٣] على أنها سنةُ وفاةِ ابن طفيل ففيها بلا ريب غلطةٌ مطبعية .

وقد حضَر السلطان أبو يوسف يعقوب جِنازة ابن طفيل وصلى عليه .

أساتذته وتلاميذه :

ذكر المرّاكشيُّ أن ابن طفيل « قرأ على جماعة من المحققين بعلم الفلسفة منهم أبو بكر بنُ الصائغ المعروفُ عندنا بابن باجّه (ص ١٧٢) » .

ولقد أخطأ المرّاكشيُّ حينما زعَم أن ابن طفيل « قرأ على... ابن باجّه »، وتَبِعه في هذا الخطأ سوتر[٤] فعدّ ابن طفيل تلميذاً لابن باجّه . إن ابن طفيل لم يلقَ ابن باجّه شخصياً كما يُخبرنا ابنُ طفيل نفسُه في رسالة «حيّ بن يقظان» (ص ١٤) . ولكنّ ابن طفيل كان بلا ريب من آل ابن باجّه أيْ من أتباعه في فلسفته ، فلقدِ اتبعه في طريقة تفكيره . وما قصة حيّ بن ِيقظان ، لابن طفيل في أساسها سوى فكرة « المُتوَحّد » الذي أراده ابن باجه أن يعتزلَ المجتمع هو وأندادُه من ذوي الفِطرة الفائقة بعيدِينَ عن العامة مُنصرفينَ إلى التفكير وإلى الحياة حسب قوانين الطبيعة وما يقتضيه العقل . وتجدُ إعجابَ ابنِ طفيل بابن باجّه ومدحَه أياه ظاهرَينِ جليَّيْن في رسالة حي بن يقظان [٥]

---

(١) دهبور ٢٤٩ ، Munk 411, Ueberweg II 312

(٢) Suter 124, Sarton II 354

(٣) Macdonald 252

(٤) Suter 125

(٥) ابن باجه ٦٠ - ٦١ ، ثم دهبور ٢٤٦ ، Ueberweg II 312-3. Munk 413
cf. D. M. Dunlop, Philosophical Predecessors of Ibn Bàjjah (The Islamic Quarterly, Vol. 2, p. 113-115)

أما تلاميذه فيظهر أنهم كانوا كِثاراً ، من أشهرهم أبو الوليد محمدُ بنُ أحمدَ ابن محمدِ ابنُ رُشدٍ ، أعظمُ فلاسفة الإسلام ومن أعظم فلاسفة العالم وأشدّهم تأثيراً في تاريخ الفكر الإنساني ؛ ثم أبو إسحاقَ نورُ الدين البطروجيُّ. ولقد كان من عادة ابن طفيل أن يقترح على تلاميذه أوجُهاً من العلم والفلسفة يعالجونها كما مرّ معنا [1] . ويعتقد رينان أن ابن طفيل هو الذي هيأ مستقبل ابن رُشدٍ بأن عرّف الأمير يوسف يومذاك فضلَ الفيلسوف الناشيء [2] .

أما معاصرو ابن طفيل فأشهرُهم آلُ زُهْر ، وهم أطباء في الأكثر [3] ، ثم نفرٌ من الرياضيين[4]. ولكن ليس في هؤلاء كلّهم مَن بلغ رُتبة البِطروجي[5] وشهرتَه في الفلك ، ولا قاربَ منزلة ابن رُشد في الفلسفة العقليـة . وكذلك يعُدّ المرّاكُشي (ص ١٧٤) من تلاميذِ ابن طفيل « الفقيه الأستاذ أبا بكر بُندودَ بنَ يحيى القرطبي » .

تآليفـه :

وابن طفيل أقلُّ كِبار الفلاسفة تآليفَ ، ثم هو أحسن فلاسفةِ المغرب تمثيلاً للاختصاص في التأليف وللإقلال منه [6] . وفيما يلي ما ذكر له المؤرخون من الكتب :

١ – رسالةُ حيِّ بنِ يقظانَ وقـد تُعرف أيضاً باسم « أسرار الحِكمة المشرقية [7] وسيأتي تفصيلُ الكلام عليها وتحليلُها .

(١) Cf. Suter 125, 127, 131, Sarton II 16, 295, 335, 399.

(٢) المراكشي ١٧٤–١٧٥ ، Mieli 189, Renan 14-18 الخ .

(٣) طبقات الأطباء (المطبعة الوهبية – مصر – الطبعة الأولى ١٢٩٩ هـ = ١٨٨٢ م) ٢: ٦٤ وما بعدها

(٤) Vgl. Suter unter Nrn. 290 ff. (S. 121 ff.)

(٥) Suter 131; Mieli 197; etc.

(٦) راجـع ابن باجه ، ص ٢٠ – ٢١ .

(٧) المراكشي ١٧٢ ، ثم راجع : (راجـع Sarton 286, 303 and (III 333 a 354; Enc. Isl. II 424 c, Munk 412-2, GAL I 602-3 راجـع GAL, Suppl. I 831-2.

يقول المراكشي [١] : ولابن طفيل « رسالةٌ في النفس رأيتُها بخطه » . وربما كانت هذه الرسالة أيضاً رسالةَ حي بن يقظان [٢] . ان المراكشي قليلُ العلم بابن طفيل معَ أنه معاصرٌ له ، وبالفلسفة أيضاً ، ذكرَ المراكشي أن ابن طفيل من تلاميذ ابن باجه (ص ١٧٢) معَ أن ابن طفيل نفسَه يذكُر أنه لم يرَ ابنَ باجه [٣] .

٣ – ولابن طفيل رسالتانِ في الطبّ [٤] ، كما ذكر أناس ، لعلّهما فُقِدتا [٥] . ولعلها أيضاً ما أشارَ إليه ابن أبي أصَيبعة من أن هناك « مُراجعات ومباحثَ بين أبي بكر بن الطفيل (كذا) وبين ابنِ رُشد في رسمه للدواء في كتابه الموسوم بالكليات [٦] » .

٤ – ويذكُر مونك أن ابن رشد ذكر في الفصل الثاني من شرحه الأوسطِ لكتاب الآثار العُلوية لأرسطو ، وهو يتحدث عن المناطق المأهولة والمناطق غير المأهولة من العالم ، أن لابن طفيل رسالةً في هذا الموضوع (يعني في المناطق المأهولة الخ ... حسب كلام مونك) بينما جورج سارطون (٢ : ٣٣٥) يقولُ إن ابن طفيل كتبَ شرحاً على كتاب أرسطو في الآثار العُلوية [٧] .

ولستُ أعلَم مدى التحقيق في قول المراكشيّ (١٧٢) : « ورأيت لأبي بكرٍ هذا (يعني ابن طفيل) تصانيفَ في أنواع الفلسفة من الطبيعيات والالٰهيات وغير ذلك » . نحن نعلم أن لابن طفيل مُشاركاتٍ كثيرةً في أنواع العلوم ، ولكننا نعتقد أنه لم يكتبْ كثيراً . ومما لا ريبَ فيه أنه كان يقترحُ

---

(١) ص ١٧٢ .

(٢) cf. Munk 411-2

(٣) ابن طفيل ب ، ١٣ وراجع ما سيأتي .

(٤) Munk 410-11, Mieli 188 Enc. Isl. II 424 c (= III 9576) Sarton II 305, 354

(٥) Sarton II 354

(٦) طبقات الأطباء ٢ : ٧٨ cf. Munk 412,

(٧) cf. Mieli 188

على تلاميذه وُجوهاً من العلوم يكتبونها هم . فقدِ اقترح على تلميذه نور الدين أبي إسحقَ البِطروجيّ أن ينقدُ نظامَ بطلْيَنْموسَ في الفلك، واقترح عليه وجهَ النقد فِعلاً [١] ، وإن كان البطروجيُّ قد كتب كتابه في الهيأة (الفلك) بعد موت ابن طفيل [٢] .

وكذلك اقترح ابن طفيل على تلميذه ابن رشد « تلخيصَ كتبِ أرسطو وتقريبَ عِبارتها » [٣] ، فأتاح له فرصةَ القيام بعمل عظيم [٤] في تاريخِ الفلسفة والفكر .

---

(١) cf. Sarton II 16, 399, Munk 412

(٢) Munk 519

(٣) المراكشي ١٧٥ .

(٤) Sarton II 286 m.

سَبِيلُ فَلسَفَتِهِ

كان ابنُ باجّه في حياته الخاصة مُغْرَماً بالفارابي لانصرافِهما كِلَيْهما بالطبع عن الدنيا ؛ أما في فلسفته فقد أراد أن يجعَل للفيلسوف نوعين من الحياة : نوعاً مبنياً على العقل وحْدَه يتّبِعُه الإنسانُ حينما يكون وحدَه أو معَ أندادِه من الفلاسفة ، ثم نوعاً آخر يتّبعُه إذا كان معَ العامة الذين يحتاجُ إليهم في حياته العَمَلِيـة .

وأما ابنُ طفيلٍ فكان بعكس ذلك تماماً : كان في حياته الخاصة أميلَ إلى ابنِ سينا في مُخالطة الناس بعض المخالطة وفي تولـّي أعمال الحكومة من وزارة وقضاء . ولقد بلغ مِن مُحاسنته للعامة أنه لم يشرَحْ هو بنفسِه فلسفةَ أرسطو بل أشار على تِلميذه ابن رُشد بذلك ؛ ولا هو حاولَ أن يكتُب آراءه في النظام الفلكيّ ، بل أملى هذه الآراء كلّها على تلميذه نور الدين البطروجي[1]. وأما في فلسفته (في رسالة حيّ بن يقظان) فقد اتبّع رأياً آخرَ : إنه أحبّ أن ينفُضَ الإنسانُ يدَه مرةً واحدة من العامـة وأن يعيشَ وحدَه مُستغنياً عنهم آمِناً شرّهم نافضاً يدَه من إصلاحهم .

ولقد فاق ابن طفيل كلَّ مَنْ تقدمه من فلاسفة الإسلام في أنه أوجد «شِبْهَ

(١) راجـع ما سبق ، ص ٢٣ — ٢٤ .

نِظام ، فلسفي يقُصّه ُخطوةً خطوة ويُلِمّ بجميع أطرافه . وامتازَ منهم أيضاً في أنه صرف ُمعظمَ ُجهوده إلى ناحيةٍ واحدة في الفلسفة : إلى النشوء الطبيعي وتطوُّرِ التفكير في الإنسان ، وبيانِ كيفَ أن الإنسان يتدرّج – بالتأمُّل والفِكر – في المعرفة مِنَ الإحاطة بما حولَه من عالم المادة حتى يستطيعَ أن يتصِل – من طريق العقل – بالله (لقد قصَد ابن طفيل أن يتصل من طريق العقل بالله ولكنه عجَز عن ذلك فانقلب إلى التصوف ليَعْرِفَ به الله) .

غيرَ أن ابنَ ُطفيل لم يستطعْ أن يتحرر من تفكير الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه – لمكان التربية الدينية وأثر المجتمع – فإعجابه بابن سينا [١] مثلاً عظيم جداً ، وما كتابُه الوحيد الذي وصل إلينا – أو كتابُه الوحيد الذي ألّفه على الأصح – إلاّ وسيلةٌ « لبَثّ أسرارِ الحِكمة المشرقية التي ذكَرها الشيخُ الرئيس أبو علي بن سينا ... وأنّ مَن أراد الحقّ الذي لا جَمْجمة فيه فعليه بطَلبها والجِدّ في اقتنائها » .

وكذلك كان إعجابه بابن باجّه أيضاً بالغاً ، فإنه سار على ُخطواته وترسّم آثاره [٢] ، فإن قصة « حيّ بن يقظان » قريبةٌ في غايتها القصوى – تركِ العامة في ما يعتقدونه وفُقدان الأمل في جَذْبهم إلى الصواب – من رأي ابنِ باجه في « تدبير المتوحّد » ، إلا أنّ ابن طفيل زاد على ابن باجه في أنه نظر أيضاً إلى عادات المجتمع .

وهنالك مشكلةٌ وقف حِيالها جميعُ فلاسفةِ الإسلام ُمقيّدين بعقائدِ المجتمع فلم يستطيعوا إهمال البحث فيها (لئلا يُرْمَوْا بالتهاون في أمرِها وبالتالي بالزندقة) ، ولا هم استطاعوا أن يُبدوا رأيَهم فيها صريحاً (حتى لا يُتهموا بالإلحاد والكفر) : تلك هي « الصِّلة بين الدين والفلسفة » بين الشرع

---

(١) راجع ابن طفيل ب ١٤–١٥ ، ١٨ ، ٢١ .

(٢) Ueberweg II 313, cf. Macdonald 252

والعقل » . وقد اعتقد ابنُ طفيل أنّ هذه الصِّلة إنما هي في الغاية فقط ، أما الطريقان فمُختلفان . لقد اعتقد أن الرجلَ الذي يَفهم الدين حقَّ الفَهْم وأنّ الرجلَ الذي يتصفّحُ العالم ويفكّر في خلق الله يَصِلان ضرورةً إلى نقطة واحدة . فمعرفةُ الله إذنْ يَصِلُ إليها الإنسانُ من طريق الدين الصحيح (الذي لا تفهَمُه العامة ، والذي هو مخالفٌ أيضاً للشكل الديني الذي وضعه الأنبياء ليَعْمَل به العامة) ، ومن طريق التفكير الصحيح (الذي لا تُطيقه العامة أيضاً) . فنحن نجِدَ أن ابن طفيل قد جعل سبيل الدين وسبيل العلم مُختلفَيْنِ مُفترقين : لقد نفى الصِّلة بين السبيلين ولكن جَمَعَ بين غايَتَيْهِما . غير أنّ رجُلَ الدين الذي يَصِلَ (من سبيل الدين الصحيح) إلى ما وصلَ إليه رجلُ العلم (من طريق التفكير الصحيح) هو الرجلُ ذو اللب وذو الفِطرة الفائقة ؛ أما جُمهورُ الناس فلا يستطيعون الوصولَ إلى معرفة الله لا من طريق العقل ولا من طريق الدين .

ولكن مما يؤخذ على ابن طفيل أنه لما شعَر من نفسِه العجزَ عن معرفة الله من طريق البراهين المجرّدة ، ثم لم تتأتّ له تلك المعرفةُ من طريق المشائين (آل أرسطو) انقلبَ مُتصوّفاً وجارى الغزّاليّ في بعض رأيه ، فخالف بذلك ما كان قد شرَطه على نفسِه من معرفة كلّ شيء من طريق العقل . إنه قد قال في مطلع « رسالة حي بن يقظان » (ص ٢١) عند الكلام على معرفة الله : « حتى استقام لنا الحقُّ أولاً بطريق البحث والنظر ، ثم وَجدنا الآنَ منه هذا الذَّوْقَ اليسيرَ بالمشاهدة ؛ وحينئذ رأينا أنفُسنا أهلاً لوضع كلام يُؤثَر عنا .. »

ولما عجَز ابنُ طفيلٍ عن ذلك لم يجدْ بُداً من الرجوع إلى طريق أبي حامد الغزاليّ في الكشف حتى يستطيعَ أن يقول إنه عَرَف الله. ظلّت هذه القضيةُ حيث كانت من قبلُ : إنّ العقلَ عاجزٌ في ذلك عمّا قدرَت عليه النبُوّةُ .

من كل ذلك نرى أنّ ابن طفيل من أولئك الفلاسفة الذين انصرفوا إلى التأمل وانحازوا إلى صفّ الذين عَرفوا الله من طريق الكشف بإشراق نورِ الله تعالى

على قلوبهم بالمعرفة ، فعُرفوا من أجل ذلك – في كتب الغربيين في الأكثر – باسم « الإشراقيين » [١] . من أجل ذلك لا نعْجَبُ إذا نحن سمعنا دهبور يقول [٢] : ان ابن طفيل كان أكثر حباً للتأمل منه للتأليف. ولكن دهبور نفسه لم يُصِبْ حينما قال [٣] : إن مَثَلَ ابن طفيل مَثَلُ من يهوى الفلسفة من غير أن يتعمّق فيها.

أما في ما سوى معرفة الله فكان ابن طفيل كابن باجه يأخذ بالبراهين العلمية ، وخصوصاً ما بُني منها على الرياضيات والطبيعيات .

فنونـــه :

قال عبدُ الواحد المرّاكُشي : « ورأيتُ لأبي بكرٍ هذا (يعني ابن طفيل) تصانيفَ في أنواعِ الفلسفة من الطبيعيات والإلـهيات وغيرِ ذلك . . . وكان قد صرّفَ عِنايته في آخرِ عُمُره إلى العلم الإلـهيّ ونبَذَ ما سِواه » . وكذلك ذكَرَ المرّاكُشي لابن طفيل شيئاً من الشعر [٤] .

وذكر مونك (ص ٤١٠) أيضاً أن ابن طفيل اشتهر بأنه طبيبٌ ورياضي وفيلسوف وشاعر . وعن مونك أخذ أوبرفغ [٥] فقال عنه إنه اشتهر كطبيبٍ ورياضيّ وفيلسوف وشاعر . وكان قريباً من ذلك قول سوتر [٦] : « كان (ابن طفيل) فيلسوفاً شهيراً وطبيباً ، واشتهر أيضاً بالرياضيات .

ولقول المراكُشي (ص ١٧٢) : « وكان (ابن طفيل) قد صرَفَ عِنايته في آخرِ عُمُره إلى العلم الإلـهي ونبَذَ ما سواه » قيمة خاصة تدلّ على اختصاص ابن طفيل في فلسفة ما وراء الطبيعة مُجاراةً لاتجاه الفلسفة المغربية عُموماً .

---

(١) Munk 413

(٢ و ٣) ص ٢٤٩ P. 182

(٤) المعجب ١٧٢ ، ثم ١٧٢ ، وما بعدها .

(٥) Ueberweg II 312

(٦) Suter 125

إلا أن ابن طفيل كان أشدَّ فلاسفةِ المغرب تقيُّداً بالاختصاص .

ويظهر أن ابن خَلِّكان [١] قد نقَل عن المراكشي ما ذكَره عن ابن طفيلٍ عرَضاً .

خصائصه العامة :

أولُ ما يصل إليه الدارسُ من أحوال ابن طفيل ، بعدَ قراءة رسالة حيّ ابن يقظانَ ، أنّ ابن طفيل كان مُحباً للانزواء والابتعاد عن الناس ، وخصوصاً في أواخر حياته . ولقد كان قليل الهمة الناهضة للكفاح قليل الجرأة على اعلان رأيه على الناس . وهو في ذلك كلّهِ شديدُ الاحتقار للعامّة .

أما علم ابن طفيل فكان واسعاً جِداً وخصوصاً في الناحية الطبيعية ، وفي « علم الحياة » على الأخص . ويبدو من رسالة حي بن يقظان أنه اطّلع على أكثر ما خلّفه اليونان والعرب من الآثار الفلسفية اطلاعَ بصيرٍ ناقدٍ . من أجل ذلك كان قديراً على الموازنة بين الآراء والمفاضلة بينها . وكان من مشاهير أهلِ العلم والأدب [٢] .

ومعَ أن فلسفة ابنِ طفيل كانت مادية إلى أقصى حدودِ المادية ، فإنه هو شخصياً كان تقياً .

أما أسلوبه فكان أسلوباً شائقاً ، وهو في ذلك أشبه بالغزالي لِعُذوبة ألفاظه وحلاوة تراكيبه ، وجميل قَصَصه . ولكن له أخطاءً في الناحية القَصَصية ليس هنا محلُّ إيرادها وتِبْيانها .

وابن طفيل يرمُزُ في كتاباته ، ذلك لأن « التحكّم بالألفاظ — على أمر ليس من شأنه أن يُلفظَ به — خطرٌ » (ص ١١٤ ، راجع ١٤٠—١٤١) .

---

(١) وفيات الأعيان (المطبعة الأميرية ١٢٧٥هـ) ص٥٥٧ (طبعة بيروت ٧ : ١٣٤—١٣٥).
(٢) كتاب أعمال الاعلام ٢٦٤ .

شـــعره :

ويبدو أن ابن طفيل كان أيضاً شاعراً (راجع المغرب ٢ : ٨٥ ؛ الوافي بالوفيات ٤:٣٧) . ويبدو أيضاً أنه لم يكن شاعراً مُقِلاً ، إذ قال صاحب « المغرب » : وأشهرُ شعرِه وأحسنُه قولُه [١] :

ألَمَّتْ وقد هامَ المُشيحُ وهَوَّما ، وأسْرَتْ إلى وادي العَقيقِ من الحِمى [٢].

وراحتْ على نَجْدٍ ، فراحَ مُنَجِّداً ؛ ومرَّتْ بنَعْمانٍ فأضحى مُنَعَّما [٣].

وجرَّتْ على تُربِ المُحَصَّبِ ذيلَها ، فما زالَ ذاكَ التُّرْبُ نَهْباً مُقَسَّما [٤] :

تَقَسَّمُهُ أيْدي التِّجارِ لَطيمةً ، ويَحْمِلُهُ الداريُّ أيّانَ يَمَّما [٥].

---

(١) الكلام هنا (الضمير المؤنث المستتر في الفعل ألمّت) كناية عن العزّة الإلـهية . والمشيح : الجادّ في الأمور (القاموس ١ : ٢٣٢) هو الصوفي (السائر في الطريق = طالب الوصول إلى الحقيقة : معرفة حقيقة الله . انّ الله يمكن أن يعرف معرفة حق ، أي بمعرفة آثاره في وجودنا الطبيعي ووجودنا الروحي ، ولكن لا يمكن أن يعرف معرفة حقيقة ، أي معرفة ذاته هو) .

(٢) ألمّ : زار زيارة قصيرة أو مرّ بمكان ما مراً خفيفاً . هام : تحيّر ، سار على غير هدى ، عطش عطشاً شديداً ، أحب حباً شديداً . المشيح (راجع الحاشية السابقة). أسرى : سار ليلاً . وادي العقيق في المدينة . الحمى كل شيء يجب على الانسان أن يدافع عنه (بيته مثلاً) . — المعنى الصوفي (الباطن) : ان طالب الحقيقة سار سيراً طويلاً ثم تعب . وبعدئذ وجد نفسه في الحجاز (بدلا من أن يصل إلى الله) .

(٣) نعمان : واد في مكة وراء جبل عرفات . — ظن أنها في نجد فأسرع صاعداً إلى نجد. وخيّل إليه أنها في وادي نعمان فأسرع منحدراً نحو تهامة (شاطىء الحجاز . لأن الحجاز جبل) .

(٤) المحصّب في منى (بكسر الميم) قرب مكة .

(٥) تقسمه (ضبطت في المغرب بضم ففتح وبشدة وكسرة . والأصح تقسمه بفتح ففتح وشدة وفتح، أي تتقسمه : يأخذ كل تاجر منه حصة ليجعلها بضاعة) التجار بتخفيف الجيم هم التجار بتشديد الجيم . اللطيمة : القافلة تحمل المسك للتجارة . الداري الرجل (التاجر) من دارين (في البحرين) ، وهي مشهورة بالمسك . أيان : أينما ، إلى كل مكان . يمّم : قصد .

ولمّا رأتْ أنْ لا ظلامَ يُكِنُّها ، وإنَّ سُراها فيه لن يَتكتّما[1]،
أزاحتْ غمامَ العَصْبِ عن حُرِّ وجهِها فألقتْ شُعاعاً يُدهِشُ المُتوسِّما[2].
فكان تَجلِّيها حِجابَ جَمالِها كشمسِ الضحى يَعشى بها الطرفُ كلّما[3]...

في هذه الأبيات نفحةٌ صوفية ظاهرة تَصِحُّ مِن ابنِ طُفيلٍ لأن العُنصرَ الصوفيَّ العقليَّ في قصّةِ حيِّ بنِ يقظانَ واضحٌ . ثم انّ الأبياتَ جميلة : واضحةُ المعاني الظاهرة (بقطع النظر عن باطن معناها الصوفيّ) فصيحةُ الألفاظِ سهلةُ التركيبِ وعليها طلاوةٌ أيضاً ، أي أنها عذبةٌ في التِلاوة .

وأراني أميل جداً إلى أن يكون محيي الدين بن عربي قد اطّلع على هذه القصيدة لمّا نظم مقطوعته (ترجمان الأشواق ١٦–١٧ ، رقم ٤) :

سلام على سلمى ومن حلّ بالحمى . وحُقَّ لمثلي ، رِقّة ، أن يسلّما .
وماذا عليها لو تردّ تحيّة علينا؟ ولكن لا احتكام على الدمى[4].
سَرَوْا وظلام الليل أرخى سدوله فقلت له : « صبّاً غريباً متيّما[5].

---

(١) أكنّها الظلام : سترها . السرى : السير ليلا .

(٢) العصب : نوع من البرود (ثياب حرير مطرّزة بالذهب) . المتوسم : المتفرّس (الذي ينظر ليتبين الأشياء) . — لما رأت العزة الإلهية أن هذا « السائر » (الصوفي) مصرّ على أن يعرف الحقيقة (وهو مخلص) كشفت الحقيقة له عن نفسها فتولت ذلك الناظر (إلى الحقيقة) دهشة (تحيّر يذهل ثم يذهب بالعقل فينسى ذلك الناظر بعد أن يفيق من هذا الاتصال ما كان قد رآه في الاتصال) .

(٣) انّ تجلّي الله للصوفي يدهشه الى حد تمنعه الدهشة من تبين الحقيقة ، كما أن الشمس حينما تعلو قليلا فوق الأفق الشرقي (ويكون نورها ساطعاً جداً) تضعف البصر المادي في الانسان كلما (حدّق ببصره فيها) .

(٤) الدمية (بالضم) : اللعبة ، التمثال الصغير (المرأة الجميلة) .

(٥) أرخى سدوله (ستوره) : اشتد ظلامه . (كناية في التصوف عن فقدان المعرفة بالحقيقة الالـهية) . الصبّ : المحب . المتيّم : الذي ذلله الحب وأمرضه .

أحاطت به الأشواق شوقاً،وأرصدت   له راشقات اللحظ أيّان يمّما »[1].

فأبدت ثناياها ، وأومض بارق .   فلم أدر من شقّ الحنادس منهما[2].

وقالت : أمـــا يكفيه أني بقلبه   يشاهدني في كل وقت ؟ أما ؟ أما ؟

وانّي لأزْعُمُ أكثرَ من ذلك : أزعُمُ أنّ مُحْيِيَ الدين بنَ عربيٍّ قد جعل مقطوعتَه هذه جواباً على مقطوعة ابنِ طُفيل. كان ابن طفيل يريد أن يشاهدَ « العِزّة الإلهية » في عالمِه الخارجيّ ، فقال له ابن عربي : « أما يكفيكَ أن تُشاهدَها في عالمك الداخلي : في قلبك ؟ » .

ومَعَ أن المقطوعتين من بحرٍ واحد (البحر الطويـل : فعولن مفاعيلن فعولن مفاعلن) وعلى رَويٍّ واحد (حرف الميم) ، فإن مقطوعةَ ابنِ عربي تظَلُّ أسهلَ وأوضحَ وأرقّ ثم أدلّ على الاتجاه الصوفي . لقد جاء ابنُ طفيل في مقطوعته بعددٍ من المعاني البعيدة من عـالم الطبيعة وعالمِ الاجتماع (الحجّ والتجارة) وعالم المرأة خاصة وكانَ أكثر تكلُّفاً في تلك المعاني برُغمِ أنها تدل على مقدرة وعلى شاعرية. ولكنّ أبياتَ ابنِ عربي أحسنُ سبكاً وأعذب تِلاوة وأكثر إصابة .

---

(١) أرصدت له راشقات اللحظ : جعلت النساء الجميلات له كامنة في أماكن مختلفة (تبدّت له العزة الالـٰهية في عدد كبير من مظاهر العالم الذي حولنا) . أيان يمّما : إلى كل مكان قصده (راجع التعبير نفسه عند ابن طفيل) .

(٢) الثنايا (جمع ثنية) : الأسنان الأربع في مقدم الفم : اثنتان فوق واثنتان تحت . أومض لمع . بارق : برق . الحندس (بضم الحاء والدال) الظلام .

تحليل « حي بن يقظان »

يَغلِبُ على الظنّ أنّ ابن طفيل لم يؤلفْ سوى هذه الرسالةِ : قصةِ « حيّ بن يقظان » . وعلى افتراض أنه ألّف غيرَها ، فإن مونك يقول [١] :

ولكنّ المؤلّفَ الذي شهرَ ابنَ طفيل عندنا إنما هو رسالةٌ عرض (ابن طفيل) فيها فلسفةَ عصره في شكل جديد مُبتكَر ، حتى وَصفها (مؤرخو الفلسفة) بأنها قصة فلسفية ... ولقد حاول أن يُعالجَ فيها مُعضلةً طالما شَغَلَتْ بالَ الفلاسفة المسلمين ، ألا وهيَ صِلةُ الإنسان بالعقل الفعال وبالله ... أما طريقة معالجته لهذه القضيةِ فكانت بأنْ وَصف لنا شخصاً مُتَوَحِّداً لم يَعرِف بيئةً اجتماعية ولا تأثّرَ بعاداتها ثم بيّن لنا كيف أنّ هذا « المتوحّدَ » قد توصّل من تِلقاءِ نفسِه وبغيرِ مُعينٍ سوى عقلِه هو إلى أنْ يَعرِفَ جميعَ ما حوله من أدنى دَرَكاتِ الموجوداتِ المادية الحِسّية إلى أعلى دَرَجات الوجود العقلي . وقد عَرَض ابنُ طفيل أيضاً في هذه الرسالة لتقسيمِ العلوم [٢]. ووَصف الكاتب الإنساني الإسباني مرثيلينو مننديث بالايو كتابَ حيّ بن يقظانَ فقال: « وليس في الآداب العربية كلّها كتابٌ أحسنُ ابتكاراً ولا أغربُ . ثم إن ثمّةَ مداركَ قليلةً في العبقرية الإنسانية لها مثلُ قيمته

(١) cf. Munk 412-3, Renan 99, Ueberweg. II 313

(٢) cf. Sarton II 286, 354, Mieli 188

الجامعة البالغة . إن هذا الكتاب ، في الحقيقة ، خيالٌ نفساني ومِنهاجٌ للبحث معاً ، ولكنْ في إطارٍ من الشعر [١] » .

والقِصة في الحقيقة لا تمثّل حياةَ فردٍ ، ولكنها تمثّل تطوُّرَ الإنسانية في أدوارها المختلفة .

نظائر هذه القصة :

يرى سارطون أن « فكرة » هذه القِصة ليست جديدةً كلَّ الجدّة ، فإن ابن طفيل استعار اسمَ القِصة هذه « حيٌّ بنَ يقظان » ، واستعارَ اسمَ البطلين : أسالَ و سلامانَ . ويبدو فوق‌ذلك أن إطار القِصة نفسَه ، لا مضمونَها يَرْجِعُ إلى قصةٍ عربية قديمة ظلت مشهورة إلى وقتٍ قريب [٢] .

« غيرَ أنّ ابن طفيل كان أولَ مَنِ استغلّ هذه القِصةَ استغلالاً قريباً من التام وأولَ من عالج الناحيةَ الفلسفية منها ، تلك الناحيةَ التي هي ، على كلّ حالٍ ، القسمُ الجوهريُّ من الموضوع . إن ابن طفيل كان الخالقَ الحقيقيّ لهذه القِصة وكان الذي لَفَتَ إليها أنظار العالم كله » [٣] .

(أ) تنسب إلى حنينِ بنِ إسحاق قِصةٌ هي قِصة سَلامان وأبسال ، قيل نَقَلها من اليونانيــة . وتدور هذه القِصة حول مَلِكٍ حكيمٍ اسمه هرمانوسُ بنُ هِرَقْلَ كان يرغبُ في أن يكونَ له ولدٌ ، ولكنه كان يكره مُباشرة النساء . فعَرَض عليه وزيرُه الحكيمُ أن يأخذ شيئاً من ماءِ حياتِه

---

(١) Marcelino Menéndez y Pelayo. Historia de las ideas estéticas de Espana, tomo I, volumen ii pàg. 78; cf. Sarton II 354.
هذا النص أرسله إلي المستشرق الدكتور عبدالرحمن نيكل A. R. Nykl في رسالة مؤرخة في السادس من آذار من عام ١٩٤٧ ، بعد اطلاعه على الطبعة الأولى من هذه الدراسة .

(٢) Cf. Mieli 190; Sarton II 354 - 5

(٣) Sarton II 354

ثم يجعلَـه في إناءٍ ويُربّيه فيخرُجَ له ولد ... ففعل . فلما رُزِق ولداً على هذا الشكل سمّاه سَلامانَ ، وطلب له مُرضِعةً اسمها أبسال . فلمّا كَبِرَ الولدُ تعلّق بأبسالَ واشتغل بها عن تدبيرِ المُلك وطلبِ الحِكمة ... [1] .

(ب) وقيل إن ابنَ الأعرابيّ أوْردَ في كِتابه الموسوم بالنوادر قِصة ذكَر فيها رجُلين وقعا في أسرِ قوم ، أحدُهما مشهورٌ بالخير اسمُه سَلامانُ والآخرُ مشهور بالشرّ اسمه أبسالُ . ففُدِيَ سَلامانُ لِشُهرته بالسلامة وأُنقِذَ ... وأما أبسالُ فلشهرته بالشرّ أُسِرَ حتى هَلَك [2] ...

(ج) وهنالك قِصة قيل إنهـا منسوبةٌ إلى ابن سينا نفسِه مُؤدّاها أن سَلامانَ وأبسال كانا أخَوَيْنِ شقيقين ، وكان أبسالُ أصغرَهُما سِناً وقد تربّى بين يدَيْ أخيه ونشأ صبيحَ الوجه عاقلاً مُتأدّباً عالماً عفيفاً شجاعاً . وقد عَشِقَتْه امرأةُ سَلامانَ ... فلما أبى عليها أرادتِ التغريرَ به ولكنه سَلِمَ . غيرَ أنها دبّرت قتلَه بالسُّمّ . فحَزِنَ سَلامانُ على أخيه أبسالَ واعتزلَ الملك وتعبّد فألهمَه الله الحقيقة فسَقى امرأتَه ومَن ساعدهـا على هَلاكِ أبسالَ السُّمّ [3] .

*

غيرَ أنّ هذه القِصَص كلّها محكيّةٌ على سبيل الرمز ، فسَلامانُ في القِصة الثالثة مثَلٌ للنفس الناطقة ، وأبسالُ مثَلٌ للعقل النظري ... وامرأة سلامانَ القوةُ البدنية الأمّارة للشهوة والغضب ... الخ [4] .

(د) وهنالك قِصة أخرى لابنِ سينا هي قِصة « حيّ بنِ يقظـانَ » ،

---

(١) تسع رسائل ص ١١٢ وما بعدها .
(٢) تسع رسائل ١٢٠ .
(٣) تسع رسائل ١٢٢ – ١٢٣ .
(٤) تسع رسائل ١٢٣ ، راجع أيضاً ١١٩ وما بعدها .

حاصلُها أن[1] رجلاً شيخاً خرج سائحاً من مدينة بيت المَقدس ليرى عجائبَ صُنْع الله في العالم . يقولُ ابن سينا في مطلع هـذه الرسالة [2] : أمّـا اسْمي ونَسَبي فحيٌّ بنُ يقظان . وأما بَلَدي فمدينةُ بيتِ المَقدس . وأما حِرفتي فالسّياحة في أقطار العوالم حتى أحَطْتُ بها خُبراً ، ووجّهني أبي ، وهوَ حَيٌّ [3]، وقد عَطَوْتُ [4] منه مفاتيحَ العلوم كلّها فهَداني الطريقَ السالكة إلى نواحي العالم حتى زُوِيَتْ لي بسياحتي آفاقُ الأقاليم » . وفي هذه الرسالة يرى ابنُ سينا أن أبعاد الجسم غيرُ ذاتيةٍ .

وفي هذه القصة زهد وتصوف . وابن سينا يرمز عن مقاصده فيهـا رمزاً . وفي هذه القِصة أيضاً سُخط على أكثرِ طبَقات البشر .

(هـ) وللسُّهرَورْديّ أيضاً رسالة قصيرة جداً اسْمها حيّ بنُ يقظـانَ . كان شهاب الدين يحيى بن حَبَش السُّهرَورْديّ فيلسوفاً مُتصوّفـاً يقول بالحلول ويُتّهم بالإلحـاد . وكان له أيضاً نشاطٌ سياسي لم ترْضَ عنه الدولةُ الأيوبية . وقد قُتِل السُّهْرورْدي من أجلِ ذلك في حَلَبَ في الخامسِ من رَجبَ ٥٨٧ (١٩ تموز ١١٩١) فعُرف بالسهروردي المقتول ، أو الحكيم المقتول ، تمييزاً له من شِهاب الدين أبي حَفْصٍ عُمَرَ بنِ محمد السهروردي المتوفّى سَنَة ٦٣٢ هـ (١٢٣٤ م) .

أما حي بن يقظان للسهروردي المقتول [5] فتنطوي على سياحةٍ روحية : يتخيّل السهرورديُّ نفسَه فيها طائفاً بين مَغربِ الأرض ومشرقِها وبين الأرض

---

(١) رسائل ابن سينا استخرجها Mehren (حي بن يقظان ، في ذخـائر العرب ، رقم ٨ ، ص ٤٣ – ٥٣) القفطي ٤٢١ .

(٢) القفطي ٤١٨ ، راجع حي بن يقظان (ذخائر العرب ٨) ص ٤٥ – ٤٦ .

(٣) حي بن يقظان (ذخائر العرب ٨) ص ٤٣ .

(٤) كذا في الأصل . عطا يعطو : مد عنقه ليتناول شيئاً عالياً . الاستعمال غريب ولكنه صحيح .

(٥) ذخائر العرب (رقم ٨) ص ١٣٥ – ١٣٨ .

والسماء ثم يشرحُ في تلك السّياحة حالاً من الوصول (الاتصال بالألوهية). وهو يفعلُ ذلك بطريقة رمزية وأسلوب غامض يُشير فيه إلى عدد كبير من الآيات الكريمة المتعلقة بالأنبياء خاصة. وتتلخص سياحته بأنه لما وصل إلى قِمّةِ جبل سينا ظن أنه وصل إلى المكانِ الذي يَصِلُ فيه إلى الله (لأن موسى كان قد صَعِدَ إلى قِمة جبل سينا فتجلّى اللهُ عليه وكلّمه) . ولكن السُّهرورديَّ يُدرِكُ أن فوقَ جبل سينا جبالاً كثيرة وأنّ وراء هذا الأبِ الروحي الذي خاطبه آباءً روحيين كِثاراً . ثم إن الذي كلّم السُّهرورديَّ على جبل سينا أفهمه أنه يجب أن يعودَ إلى الأرض، ثم بشّره بأنه سيَصِلُ إلى الله بعد ذلك.

ممّا تقدم نجِدُ أن نظائرَ هذه القِصة لا تُشبِهُها إلا في أسماء الأشخاص . بينما هي تُخالفها في الشكل القَصَصي وفي الغاية الفلسفية ، وفي التفاصيل والآراء .

وبما أن جميع فلسفةِ ابن طُفيل وجميع آرائه العلمية مذكورةٌ في هذه القِصة ، فلا مَناص لنا ـ إذا أردْنا أن نفهَمَ فلسفة ابنِ طفيل فهْماً صحيحاً ـ من أن نُحللَ هذه القِصة تحليلاً موجزاً على الأقل .

قصة حي بن يقظان لابن طفيل

تنقسم قصة حي بن يقظان لابن طفيل قِسمينِ مختلفيِ الحجم :

أولهُما : قِسمٌ صغيرٌ جداً في ذِكْرِ السببِ الذي من أجله ألّف ابن طفيل هذه القِصة ؛ ثم فيه استعراضٌ لآراءِ نفَرٍ من فلاسفة الإسلام في الأغلب معَ شيء من التحليل والنقد [1] لعددٍ من آرائهم : ثم الإشارة إلى أنه سيجري في تِبيانِ آرائه مجرى الرمز ، وخصوصاً فيما يتعلق بالكلام على بُلوغ العقل الإنساني إلى إدراك الألوهية .

---

(١) ان كلمة (نقد) تعني تبيان الصواب والخطأ في الآراء مع تبيان قيمة تلك الآراء في تاريخ الفلسفة .

وثاني القسمين هو قصة حيّ بن يقظان نفسه : لقد تقلّب حيُّ بنُ يقظانَ في سبعة أدوارٍ أو سبعةِ أسابيعَ كل أسبوع منها سبعُ سنواتٍ استطاع في خلالها كلها أن يتربّى ويتعلّم ثم يبلغَ بغيرِ معلّم ولا مُعين ، سوى عقلِه " هو " ، معرفةَ كلّ شيء من العالم المادي المحيط به ، في مطلع حياته ، إلى معرفة الله تعالى حينما بلغ أشُدّه .

بعدئذ يخلُصُ ابن طفيل إلى ذكر رجلٍ نشأ نشأةً دينية بحتاً ، ولكنْ ساءه جهلُ قومِه وما يتمسّكون به من الخرافات فهجرَهُمْ والتقى بحَيِّ بنِ يقظان اتفاقاً في حديثٍ طويل . وهنا يتعارفُ العابدُ الحقيقي والمفكّر ، ويَرَيانِ أنهما وصَلا من طريقينِ مختلفينِ إلى غاية واحدة .

القسم الأول

(أ) سبب تأليف القصة :

إن صديقاً سأل ابن طفيل شيئاً من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا من الكشف عن حقائق « الوجود وما يراه أصحابُ المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية » . وقد أحبّ ابن طفيل أن يُحدّث الناسَ عن اللهِ رمزاً فيقول : « إذ لا نجدُ في الألفاظ الجمهورية ولا في الاصطلاحات الخاصة أسماءً تدلّ على الشيء الذي يُشاهَد به ذلك النوعُ من المشاهدة » . ثم ذكرَ أن ابن سينا بلغَت به الرياضة حدّاً ما ، حتى عَنّتْ له خُلَسات من نور الحق كأنها بروقٌ تومِضُ ثم تخمُدُ ... وهذه الأحوال تُنال من طريق الذّوق لا من طريق الإدراك النظري المُستخرج بالمقاييس وتقديمِ المُقدّماتِ وإنتاج النتائج (المنطقية) .

ثم يَضرِبُ ابنُ طفيل لنا مَثلاً يُبيّن الفرقَ بين الذي يُدرِك « ما بعدَ الطبيعة » بثاقبِ فِكره والذي يُدرِك ذلك بالكشف والمُشاهدة فيقول :

« فتخيَّلْ حالَ مَن خُلِقَ مكفوفَ البصر إلاّ أنه جيِّدُ الفِطرة ، قوي الحدْس... فنشأ مُذْ كان ، في بلدةٍ من البُلدان ، وما زال يتعرّفُ أشخاص الناس بها ، وكثيراً من أنواع الحيَوانات والجمادات وشكلِ المدينة ومَسالِكها وديارها وأسواقها ، بما له من ضُروبِ الإدراكات الأُخَر حتى صار يمشي في تلك المدينة بغيرِ دليل ... وكان يَعرِفُ الألوان وحدَها بشرْحِ أسمائها ..

« ثم إنه – بعد أن حصَل على هذه الرُتبة – فُتِحَ بصَرُه .. فمشى في تلك المدينة كلِّها ... فلم يَجِدْ أمراً على خِلافِ ما يعتقده ... غيرَ أنه حَدثَ له أمرانِ عظيمانِ أحدُهما تابعٌ للآخَر وهُما : (١) زيادة الوضوح ... و(٢) اللّذّةُ العظيمة .

« فحالُ الناظرين الذين لم يَصِلوا إلى طور الولاية هي حال الأعمى الأولى... وحالُ النُظّارِ الذين وصَلوا إلى طورِ الولاية ... هي الحالةُ الثانية » .

ويجبُ أن نُلاحِظ أنّ الكلام هنا يتناولُ « أهلَ النظَر » فقط ، ويَعْني ابن طفيل بذلك « أصحابَ النظر الفلسفي » ، فإن أحد هؤلاء إذا لم يطّلِعْ بالمُكاشفة على ما بعد الطبيعة كانت حالُه حال الأعمى الثاقبِ الرأي ؛ فإذا أضاف إلى ثَقابةِ رأيِه الوصولَ إلى طوْرِ المكاشفة كانت حالُه حال الذي أبصرَ بعد أن كان أعمَى .

أما العامّة وغيرُ الفلاسفة فابنُ طفيل لا يُشير إليهم هنا البتّةَ ، وهُمْ لا يدخُلون في حسابه .

(ب) الفلسفة والفلاسفة :

كان التأليفُ الفلسفي – كما يقولُ ابن طفيل – معدوماً في المَغرب ، وخصوصاً في « ما وراء الطبيعة » لا يظفَرُ باليسيرِ منه إلا الفردُ بعد الفرد . ومَنْ ظفِر بشيء منه لم يُكلِّم الناسَ إلا رمزاً (خوفاً من الفُقهاء والعامة) ولأن الإسلام منع الخوضَ في نتائج المكاشفة .

ثم شاع المنطِقُ وشاع مَعَه علم الكلام ، ولكنْ لم يَصِلْ إلى المغرب من كتُبِ المشارقة وكتبِ اليونان ما يَنقَع الغُلّة (في الكشف والمُشاهدة) ولا نشأ في الأندلُس نفسِها أحدٌ من ذوي الفِطرة الفائقة قبل ابنِ باجّه (ت ٥٣٣ هـ = ١١٣٨ م) .

١ – **أرسطو :**

ولم تكنِ الفلسفةُ التي وَصلتْ إلى المَغرب من كُتُب أرسطو وافية بالمُراد من الكشف عن حقيقة اتصالِ العقل باللهِ وحقيقةِ المُشاهدة والحضور في طَوْر الوِلاية .

٢ – **الفارابي :**

ولم تكنْ كتبُ الفارابيّ أيضاً وافيةً بالمراد ، وكان أكثرُها في المنطق. أما ما كان منها في الفلسفة الخالصة فكان كثير الشكوكِ والاضطراب ، وخصوصاً في ما يتعلق بالخلود بعد الموت . زعَم الفارابيُّ في كتاب « الملة الفاضلة » (آراءِ أهل المدينة الفاضلة) أن النفوس الشرّيرة تخلُد في العذاب . ثم صرّح في « السياسة المدنية » أنها مُنحَلّةٌ وصائرةٌ إلى العَدم ، وأنه لا بقاءَ إلاّ للنفوس الكاملة . ثم وصَف في « كتاب الأخلاق » شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكونُ في هذه الدارِ ... هذا مَع ما صرّح به من سوء مُعتقدِه في النُّبوّةِ وأنها بزَعمه للقوّة الخيالية ، وتفضيلِه الفلسفةَ عليها ...

٣ – **ابن سينا :**

هو الفيلسوف الذي ألّف ابن طفيل كتابَه حيُّ بنَ يقظانَ لِشرح فلسفتهِ المعروفة بالحِكمة المشرقية .

إن كتاب « الشّفاء » لابن سينا لا يَفي بالغاية التي يتطلّبُ الناسُ الحِكمة المشرقية من أجلها . وتكفّل ابن سينا بشَرح كتب أرِسطو ، ولكنْ لم يَمْتَنِ

بكلّ ما جاء فيها . وفي كتاب الشّفاء أشياءُ لم تبلغْ إلينا عن أرسطو . ومَنْ قرأ كتُبَ ابنِ سينا فعليه أن يتفطّن لباطنها وإلاّ فهوَ لا يَصِلُ إلى الكمال. وقد أثبَت ابن طفيل لابن سينا وصفاً شائقاً للكشف والمشاهدة .

٤ – الصوفية :

وقد بلغَ الحلاّجُ وأبو يزيدَ البسطاميُّ وغيرُهما في التصوُّف حال المشاهدة والكشف . ولكنْ لم يكونوا ممن حذّقتهم (١) العلوم ، ولذلك قالوا في تلك الحالِ بغير تحصيلٍ وباحوا بما رأوْا تصريحاً ، وأوْهموا الناسَ إمكانَ حلولِ اللهِ في البشر . لقد قال الحلاّج : « أنا الحقُّ ... وليس في الجُبّة إلاّ اللهُ » . وقال أبو يزيدَ البسطاميُّ : « سُبحاني ما أعظمَ شأني » !..

٥ – الشيخ أبو حامدٍ الغزّالي :

وبلَغ الغزّاليُّ في التصوُّفِ حال المُشاهدة أيضاً ، ولكنْ لم يَبُح بمثل ما باح به الحلاّجُ وأبو يزيد البسطامي ، إذ كان ممن أدّبتهُم المعارف وحذّقتهم العلومُ . ولذلك لم يَزِدْ بعد وصولِه إلى هذه الحالِ على أن تمثل بهذا البيت(٢):

وكان ما كان مِما لستُ أذكُرُهُ فظُنَّ خيراً ولا تسألْ عن الخبرِ .

ويأخذُ ابن طفيل على الغزّالي أنه بَنى كتُبَه على عقليةِ الجماهير . ثم هو « يَرْبِطُ في موضعٍ ويحُلّ في آخَر ، ويُكفِّرُ بأشياءَ ثم ينتحِلُها » . فمِن جُملةِ ما كفّر به الفلاسفةَ ، مثلاً ، إنكارُهم لحِشْرِ الأجساد وإثباتُهم الثواب والعِقاب للنفوس خاصةً . ولكنه عادَ فقال في أولِ كتاب الميزانِ إن هذا الاعتقاد هو اعتقادُ الصوفية على القطع . بعدئذٍ أعلن في « المنقِذ »

---

(١) كذا في جميع الأصول ، وقد استغرب أحمد أمين ذلك (حي بن يقظان ٥٨ ، ح ٣) فقال : « هو استعمال غريب لكلمة حذق، يستعمله ابن طفيل كثيراً». يقصد ابن طفيل: حذّق الأمر فلاناً : جعله شديد الحذق (الفهم والمقدرة) في العلوم وليس هذا المعنى في القاموس .

(٢) البيت لابن المعتز .

أن اعتقادَه كاعتقادِ الصوفية . والغزّالي كثيرُ الرمز والإشارات في كتبه ، حتى إنه لا ينتفعُ بها إلاّ من وَقف عليها أو سَمِعها منه أو كان مُعَدّاً لِفَهْمِها بالفِطرة الفائقة . ومنَ اضطرابهِ قولُه في أصنافِ الواصلين – البالغين حالَ الكشف – إنهم وَقفوا على أن هـذا الموجودَ (الله) مُتصِفٌ بصفةٍ تُنافي الوحْدانيةَ المَحْضَ .

غيرَ أن ابن طفيـل يمتدحُ نظرية الغزّالي في الشكّ ، ويقولُ : فإن من لم يَشُكّ لم ينظُر ، ومَن لم ينظُر لم يُبْصِرْ ، ومن لم يُبصِرْ بَقِيَ في العَمى والحَيْرة .

٦ – ابن باجه :

ويَقْدِرُ[1] ابن طفيل أن ابن باجّه بلَغ رُتبة « الاتصال العقلي » ، ولكن بطريق العلم النظري والبحث العلمي لا بطريق الذوق والمُشاهدة الذي عابـه ابنُ باجّه على الغزّالي . فابنُ باجه يعتقدُ ، إذَن ، أن فَهْمَ حقيقةِ الوجودِ يكون بالعقل والتفكير لا بالتأمُّل (الخيالي) وإماتة الحواسّ . غير أنـه لم يُفسِّرْ هذه المرتبةَ التي عرَفها .

ولم يكنْ في زمن ابن باجّه (ت ٥٣٣ هـ = ١١٣٨ م) في الأندلُس من هُوَ أثقبُ ذِهناً وأصحُّ رَوِيّةً منه ، ولكنه مات قبل أن يقول كل ما عرَفه . وأكثرُ كتُبهِ ناقصةٌ أو وجيزةُ العبارةِ أو معقّدةُ التركيب . ولقد كان وقتُه يَضيقُ عن ترتيبِ عِبارته على وَجْهها الأكمل .

وابنُ طفيل لم يَلْقَ ابن باجّه شَخصياً .

---

(١) قدر (بفتح الدال) الأمر يقدره (بكسر الدال) : بين قيمته وحكم فيه بعد تدبّر وتفكير .

٧ - معاصرو ابن طفيل[١] :

وهنالك نفرٌ من الحكماء عاصروا ابنَ باجّه ، وقيل إنهم كانوا في مِثل دَرجته ولكنْ لم يرَ ابنُ طفيل لهم تأليفاً . ثم يقول ابن طفيل : « وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهُمْ بعدُ في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال — ويبدو أن ابن طفيل عَنى بهذه الجُملةِ ابن رُشد، كما استنتج رينان[٢] — أو ممن لم تصِل إلينا حقيقةُ أمره » .

القسم الثاني

قِصة حي بن يقظان

مسرح القصة :

جعل ابن طفيل قِصته تدور في جزيرةٍ من جزائر الهند التي تحت خطّ الاستواء ، لأن تلك الجزيرة أعدلُ بِقاع الأرض هواءً وأتمُّها لشُروق النورِ الأعلى عليها استعداداً .

ويَعرِضُ ابن طفيل هنا لشيء من مبادىء الفلك والطبيعيات فيها : إن الشمس كُرويّة — وإن الأرض كُروية — وإن الشمسَ أعظمُ من الأرض كثيراً . ولكنه يقول : « إن الشمسَ بذاتها غير حارّة » ، و « إن الأرض ساكنة » .

ثم يتكلّم على « الحرارة » فيرى أنها تنشأ من الحركة ومن مُلاقاةِ الأجسام (الاحتكاك) ومن الإضاءة ، فإن الحرارةَ تتبعُ الضوء (الإشعاع) . أما الأجسام التي تقبل الإضاءة (تَعكِسُ النور) فالأجسام الصقيلةُ غير الشفّافة في الدرجة الأولى ؛ وأما الأجسامُ الشفافة فلا تقبلُ الإضاءةَ (لأن النور يخترقها فلا

(١) cf. The Islamic Quarterly, vol. 2, No. 2, p. 100-116.

(٢) Renen 18 - 19

ينعكس عنها) . ويلاحِظُ ابن طفيل أن طبقة الهواء القريبة من سطح الأرض تكون أسخَنَ من الطبقات العُليا . وكذلك يرى أن خط الاستواء – على خِلاف ما يراه جُمهور الفلاسفة – ليس فيه حرٌ مُفرِط ولا بَرْد مفرط . بل إن أحوال الجوّ فيه مُتشابهة دائماً [1] .

وهو يرى أن الحرّ يكون على أشدّه حينما تُسامِتُ الشمسُ رؤوسَ الساكنين في بُقعة ما (حينما تُرسل أشِعّتها على زوايا قائمةٍ) حينئذٍ يكثرُ النور هناك وتكثرُ بالتالي الحرارة. ولاحظ ابن طفيل قانون انعطافِ (انكسار) النور حينما ذكرَ أن الشمس تُضيء من الأرض قِسماً أعظم من نِصفها .

تولُّد حي بن يقظان :

يسوق ابن طفيل تولُّدَ حيّ بنِ يقظانَ من طريقين : من طريقِ الولادة الطبيعية المألوفة ، ومن طريق النشوء الطبيعي المُرْتَجل .

لم يشأ ابن طفيل أن يَصدِمَ عقيدةَ المتدينين فزعَم أن مَلِكاً كانتْ له أختٌ فعَضَلها (منعَها الزّواج) فتزوّجت قريباً لها اسمُه « يقظانُ » سِرّاً . فلمّا وَضعت طِفلاً خافتِ الفضيحة فجعلت هذا الطفلَ في تابوتٍ (صُندوق) وألقَتهُ في البحر ، فحَمله البحر إلى جزيرةٍ مُجاورة ... ولقدِ استغلّ ابن طفيل هنا قِصة موسى عليه السلام حينما وَلدتْه أمُّه وخافتْ عليه من فِرعون فوضَعته في تابوتٍ وألقته في اليمّ . غير أن جميع القرائن تدلّ على أن ابن طفيل لا يَقصِدُ أنْ يَقصّ ولادةَ « حي بن يقظان » على هذا الشكل ، وإنما هوَ ذكَرها وقدّمها أولاً تجنُّباً لسخط الفقهاء .

أما رأيُ ابن طفيل الحقيقيُّ فهو أن « حي بن يقظان » تولّد تولُّداً طبيعياً مُرتَجلاً ، فإن طينةً في أرضِ تلك الجزيرةِ تخمّرت على مرّ السنين

---

(١) الاختلاف بين درجتي الحرارة في الليل والنهار وفي الشتاء والصيف قليل .

وامتزجت فيها العناصر الأربعة (الحرارةُ والبرودة والرطوبة واليبوسة) امتزاج تكافؤٍ وتعادلٍ حتى أصبحت مستعدةً لقبولِ الحياة . حينئذ تعلّق بها الروح الذي هو من أمرِ الله ودبّت فيها الحياة . وما زالت هذه الحياةُ تدبّ في هذه الطينةِ المختمرة على ترتيبٍ مخصوص حتى تخلّق فيها جنينٌ ما زال ينمو ويكتملُ حتى انشقّتْ عنه تلك الطينةُ بشراً سويّاً .

منشأ حيّ بن يقظان :

وسواءٌ علينا أقبلنا أن يكونَ حيُّ بن يقظانَ قد وُلِد من أبوين ثم أُلقِي في تابوتٍ حمله إلى جزيرةٍ قريبةٍ (وذلك ما لا يعترض عليه رجالُ الدين ، ولكنه ليس رأي ابن طفيل) ، أم أنه تولّد تولّداً طبيعياً (وهذا ما حرَص ابن طفيل على أن يُؤكده في جميعِ قصته) ، فإن هذا الطفلَ كان مُحتاجاً إلى عنايةٍ أولى . ولقدِ اتفق أن يكون في الجزيرة التي تولّد فيها حيّ بن يقظان ظبيةٌ فقدت طلاها (ولدها) فاحتضنت هذا الطفل وأخذت بإرضاعه والعِناية به .

أدوار حياتـــه :

اهتم ابن طفيل في الدرجة الأولى بالحياة العقلية لحيّ بن يقظان أو بما يتصل بها من الحياة الطبيعية اتصالاً وثيقاً فقط . ولقد قسّم ابن طفيل حياةَ حي بن يقظان سبعةَ أقسامٍ أو أدوارٍ سمّاها « أسابيعَ » ، وجعل كلَّ أسبوعٍ سبْعَ سَنوات فتمّ التطوّر العقلي لحيّ بن يقظان في خمسين عاماً .

١ ـ الأسبوع الأول: مِن ولادتهِ إلى قُبيل موت الظبيةِ (سبعُ سَنوات): أرضعتِ الظبيةُ حيّ بن يقظان عامَينِ كامِلينِ ، فلما مَشى وخرجت أسنانه أخذ يَتبعها إلى مواضعِ الشجر المثمر فتُطعِمه ما تَساقط من ثمرها الناضج .

وكان إذا نازعته نفسُه إلى اللبن (الرّضاع) أزوَته[1] - (أي أبعدَتْه عنها) - وأوْردَته الماءَ من العيون والأنهار .

في هذا الدّوْر تعلّم حيّ بن يقظان مُحاكاةَ أصواتِ الحيَوان في أحوال الاستِصراخ والاستِدفاع والاستِدعاء ... وحدَثتْ عنده عاطفةُ الأُلفةِ لبعض الحيَوان والكُره لبعضه الآخر . وكذلك نَظر حي بن يقظان فوجد أن الحيَوانات مكسوّةٌ بريشٍ طبيعي أو صوف طبيعي الخ ، وأن لها قُروناً ومخالبَ تدافع بها عن نفسِها. فجعل هو يستُر عَوْرته بوَرق الأشجار، ويُجدّدُ هذا الورَق كلّما ذبَل . ثم اتخذ له عصاً يدافع بهـا عمّا في حَوْزته (لتنفير الحيَوانات عن أن تسلُبَه بعض طعامه) .

٢ - الأسبوعانِ الثاني والثالث (من السنة الثامنة إلى السنة الحاديةِ والعشرين من عمره) .

في مطلع الأسبوع الثاني ماتتِ الظبيةُ . فلما رآها حيّ بن يقظان ساكنةً لا تتحرّك ولا تُجيب النداء ، وهو لم يرَ في أعضائها الظاهرة تبدُّلاً ولا تغيُّراً ؛ ولما يئِسَ من أن يُعيدها إلى حالِها الأولى خطر له أن يبحثَ في داخلهـا عن العِلّة التي أصابَتها بهذا الجمود .

فكّر حيٌ في أنه يشعرُ بشيء ينبِضُ في صدره ثم هو لا يشعرُ بذلك النّبضِ الآن في صدر الظبية . فاستنتج أن العِلّة يجب أن تكون قد نزَلَتْ بذلك

---

(١) من العجيب أن الدكتورين جميل صليبا (ت ١٣/١٠/١٩٧٦) وكامل عياد أثبتا هذه الكلمة بالراء أروته لا بالزاي مع أن المعنى واضح جداً، إن الظبية كانت تريد أن تفطم حي بن يقظان. وبين يدي الآن الطبعة الرابعة من حي بن يقظان التي أخرجاها هما سنة ١٩٤٠، ولا تزال هذه الكلمة المهمة مثبتة عندهم خطأ (ص ٨٨) . وكذلك أورد أحمد أمين ذخائر العرب رقم ٨ ، ص ٧٢) هذه الكلمة « أروته » بالراء المهملة ، وذلك لأنه نقلها عن طبعة دمشق ، فقد ذكر أحمد أمين هـذه الطبعة (ص ٥) ووصفها بأنها « طبعة أنيقة » .

الشيء . فأعدّ عدداً من الآلاتِ من الحِجارة والقصَب لِشقّ صدر الظّبية ، فلما وصَل إلى القلب وجَد فيه تجْويفيْن اثنين أحَدُهما إلى اليمين (وكان فيه دمٌ جامدٌ أسودُ) والآخرُ إلى اليسار ليس فيه شيء . فظنّ أن الشيء الذي يطلُبه (أي الروح – الحياة) كان في هذا التجويف الأيسر ، ثم ارتحل بعد أن «مات» الجسدُ(١). ثم إن الجسَد أنْتَنَ فكرِهَهُ حيٌّ بن يقظان، ولكنْ لم يَعرِف كيف يتخلّص منه . وهنا رأى غُرابَينِ قَتَل أحدُهما الآخرَ ثم دفَنه ، فتعلّم ذلك من الغُراب ودفَن جُثّة الظبية (ولا ريبَ في أن ابنَ طفيل استمدّ ذلك من قِصّةِ قَتْل قابيلَ لهابيلَ ، وكيف أن قابيلَ ضاقَ ذَرْعاً بجُثّة أخيه حتى رأى غُرابين يقتَتِلان ... راجع القرآن الكريم ٥:٣٤ في سورة المائدة) .

في هذا الدَّوْر المزْدَوَج تصفّح حيٌّ بن يقظان أنواع الحَيوان وأدرك أنْ ليس له شبَهٌ بينَها . وكذلك عَرَف النار وعَرَف فِعْلها ؛ فقد اتفق أن انقدحَتْ نارٌ فعَجِب حيٌّ من منظرها فمدّ إليها يده يريدُ أن يختبرَها ما هي فأحرقتهُ . فأخذَ منها قَبساً وحمَله إلى مأواهُ وجعل يمُدُّه بالحشيش والحطب . وقد وجَد للنار فوائد : منها أنها تُنير له في الليل وتمنحُه الدِّفءَ . وجرّب أن يُلقي فيها أشياءَ كِثاراً فأحرقَتْها . وكان قد ألقى فيها شيئاً من حيَوان البحر فرأى له رائحةً طيبةً وطعْماً ألذّ من طعمِ اللحم النّيءِ ، فتعلّم طبخَ الطعام .

وطال إعجابُه بالنار ورآها دائماً تتحرّك إلى فوق فغلَب على ظنّه أنها من جملة الجواهر السماوية . ثم سَبَق إلى نفسِه أن يكون هذا الشيءُ الذي ارتحَل من قلب الظبيةِ لما ماتتْ كان يُشبه هذه النار ، إذ تذكّر أن كلّ حيّ حارُّ الجسَد ليّنهُ ، وأن كل حَيوانٍ مَيْتٍ باردُ الجسَدِ يابسهُ . حينئذٍ جرّب تشريح الحيوانات حيّةً فكان إذا وصل إلى قلبها مدّ إصبَعه إلى أحد تجويفَيْه

---

(١) لم يكن ابن طفيل يعرف حقيقة الدورة الدموية ومكان القلب فيها .

فشعَر ببُخارٍ حار ، فإذا خرج هذا البُخار من القلب برَد الحيوان وسكَن (مات) . وقد جَعله هذا يظنُّ أن الحياةَ مركزها في القلب وأنها ليست شيئاً سوى هذا البخـار اللطيف الحار . ثم استنتج أن جميـع الحيوانات مهما تختلِفْ في أشكالها فإنها متفقةٌ في هذا الشيء الواحد الذي هو « الروح » .

وفي هذا الدور المُزدوج أيضاً تعلـّم حي بن يقظان استعمال الأدوات المختلفة لصيْد البر والبحر ، أو ما يصلحُ للقطع وللثـّقـْب إلخ ؛ وتعلـّم البناء (بناء الأكواخ) لحفظ غِذائه المُدَّخر كيلا يسطوَ عليه حيوانٌ . ثم تألـّف عدداً منَ الحيوانات ليَصيدَ عليها غيرها ، وتعلـّم الاكتساء بجُلود الحيوان . ثم إنه اكتشف أيضاً أنَّ لهذا « الروح » أعمـالاً متنوِّعةً ، فهو في العين نظرٌ وفي الأذُن سَمْع الخ (عَرف قُوى النفس) . ولكنه كان لا يزالُ يعتقد أن القلب مركزُ الحياة ، مع أنه جَعل الدّماغ مكاناً وسَطاً تتوزّعُ منه الأعصاب فتستمِدُّ من الدماغ الروح الذي يُمكـِّن العين من البصر والأذُن من السمع ، الخ.

٣ – الأسبوع الرابـع (من ٢٢ سنة – ٢٨ سنة .)

في هذا الدور جعل حيّ بن يقظان يلاحظ العـالم الماديّ الذي حولـَه ، فعَرف أنواع الحيوان والنبـات والجماد ولاحظ ما بينها من أوجهِ الاختلاف والاتفاق وما يطرأُ عليها من التبدُّل الطبيعي وأدرَك عدداً من خصائصهـا . وقد عرف أن الجماد والنبات والحيوان تتفقُ كلـُّها في أن لها امتداداً (طولاً وعرضاً وعُمقاً) ، أي أنها أجسام . وكذلك لاحظ أنها كلـّها تتحرّك ، إلاّ أنّ حركةَ الجماد مُقتسَرَةٌ ، إما إلى أعلى كالنـار والهواء ، وإما إلى أسفلَ كالحِجارة وما شابهَها . غير أن حركةَ الحيوان تكون بالإرادة . وللنباتِ أيضاً نوعٌ من الحركة .

أما النباتُ والحَيوان خاصةً فأوجهُ الشبه بينهما أكثرُ ، فإنهما يتفقانِ بالاغتذاء والنموّ أيضاً .

وبعدئذٍ عاد حيُّ بن يقظان وتأمّل الموجوداتِ كلَّها فظَهر له أنّ الموجوداتِ الماديةَ كلَّها أجسامٌ، وأن كلَّ جسمٍ مؤلَّفٌ على الحقيقة من شيئين : من جسمٍ ومن معنىً زائدٍ على الجسمية (وهو صورته) . إن الجسمية نُدركُها بالحِسّ ؛ وأما المعنى الزائدُ على الجسمية فإنما نُدْرِكُه بنوعٍ من النظر العقلي. وبما أن كلَّ شيء يختلفُ من كلِّ شيءٍ آخَر بصورته لا بجسميته، ثبَتَ عِندَه أن هذا المعنى الزائدَ على الجسمية هو المهمُّ في الأشياء ، وهو الذي يُسمّى في الحيَوان النَّفسَ الحيوانيةَ ، وفي النبات النفسَ النباتيةَ ، وفي الجمادِ الطبيعة . حينئذٍ صَرف هِمّته إلى التأمُّل في « النفس » فقط .

وخَرج من ذلك كلّه بأنّ لكل جسمٍ مادّةً وصورة ، ولا يمكِنُ لإحْداهما أن توجَد (في عالمنا) مُنفصلةً عن الأخرى . غير أن الهَيولى أو المادة الأولى تكونُ عاريةً عن الصورة جملةً (في خَيالنا فقط) .

حينئذٍ فكّر في أمر تبدُّل الصُّور المختلِفة على المادة الواحدة (ماء ، ثلج، ماء ، بخار ، الخ) فانصرَف ذِهْنُه إلى أنه لا بُدّ لكل حادث من مُحدِث . ثم نظَر إلى جميع الصُّوَر الموجودة في عالمنا فألفاها كلَّها مُحدثةً ، وبالتالي مُفتقرةً إلى فاعل . وهذا الفاعلُ يجب أن يكون خارجاً عن الأجسام التي يفعلُ فيها . وهكذا اتجه إلى التفكير في هذا الفاعل ، وهل هو واحدٌ أم أكثر من واحد ؟ وأخيراً ثبَتَ عندَه أن هذا الفاعل واحد مُختارٌ (هو الله) ، فاطّرحَ النظَر في الأجسام التي حولَه وجعل يُفكّر في الأجسام السماوية .

٤ — الأسبوع الخامس (من ٢٩ سنة إلى ٣٥ سنة) .

في هذه الأثناء كان حيُّ بن يقظان قد علِم أن السماء وما فيها من الكواكب «أجسامٌ»، ذلك لأنها مُمتدة في الأقطار الثلاثة — في الطول والعَرض والعُمق. حينئذٍ أخذ يُفكّر في السماء : أمتناهيةٌ هي أم غيرُ متناهية ؟ فاستنتج أنها

مُتناهيةٌ لأنها جسمٌ، والجسمُ لا يكون جسماً إلاّ إذا فُرِضت فيه الخطوطُ. وكلُّ ما فُرِض فيه خطوطٌ فهو مُتناهٍ.

فلمّا أدرَك أن جسمَ السماء مُتناهٍ أراد أن يَعرِف على أي شكل هو. نظَر إلى الشمس والقمر والكواكب فرآها كلّها تطلُع في المشرق وتغرُب في المغرب، ولاحظ أن الكوكبَ الذي يطلعُ فوق رأسه تماماً يَرسِم دائرةً أكبرَ من تلك التي يَرسِمُها الكوكبُ الذي يطلعُ عن يمينه أو شماله. وكذلك لاحظ أن الكواكبَ التي تطلعُ معاً – ولو كانت على أفلاكٍ مُختلفة، فوقَ رأسه أو عن يمينه أو شماله – فإنها تغربُ معاً أيضاً. ثم ان كلَّ كوكبٍ يظهرُ لعينيه في كلّ حينٍ بحجمٍ واحدٍ. فاستنتج من ذلك كلهِ أن كلَّ كوكبٍ يكون دائماً – في أثناء سيرِه – على بُعدٍ واحد منه، أي أنه يسير في فَلَك مُستدير. وهكذا استنتج حيُّ بن يقظان أن السماء كُرَوية. ثم استنتج أيضاً أن هنالك أفلاكاً كثيرة كلُّها مُضمَّنةٌ في فلكٍ واحد مُحيط بها، وهو الذي يُحرّكها كلّها حركةً واحدة. وكذلك اعتقد أن السماء، بما فيها، تُشبهُ حيواناً كبيراً، وأن ما فيها من الأفلاك مُتصِلٌ بعضُه ببعض كاتّصال أعضاء ذلك الحيَوان.

بعدَئذٍ تفكّر في العالم بجُملته: أهو شيءٌ حَدث بعد أن لم يكن أم أنه قديمٌ لم يَسبقه زَمن؟ فقال في نفسِه: «إن وجوداً غير مُتناهٍ باطل» (قياساً على نظريته في الأجسام) فاعتقد أن العالم حادثٌ، وأنه مُحتاجٌ إلى مُحدِث. هذا المحدثُ لا يمكن أن يكون جسماً، لأنه لو كان جسماً لكان حادثاً ولاحتاج إلى مُحدِث آخَر، وهلمّجَراً إلى غير نهاية. وهذا أيضاً شيءٌ باطل. فمحدِثُ هذا العالم، إذن، ليس جسماً، وعلى هذا لا يمكن أن يُدرَك بالحِس ولا بالتخيُّل. وبما أنّ حركة الأفلاك لا نِهاية لها ولا انقطاع، فإنها لا يمكن أن تكون حركةً مُنبعثة من الأفلاك نفسها، لأنها لو كانتْ كذلك لكانتْ

مُتناهية . وهكذا صحّ عندَه وجودُ مُحرِّكٍ لهذا العالم هو مُوجِدُه . وهو بَريء من المادة ، إذ ليس هو بجسمٍ ولا داخل في جسم ولا خارج من جسم ، بل مُنزّه عن صِفات الأجسام كلها . ثم إن هذا الفاعل للعالم مُريدٌ مُختار وأنه عِلةٌ لهذا العالَم وسابقٌ عليه بالذات (لا بالزمان — لأن الزمان من جُملة العالم) : مثال ذلك (لو أنك أخذت بيدك جسماً ما ثم حرّكتَ يدَك ، فإنّ الجسم الذي تُمسِكه بها يتحرّك أيضاً معَها . بذلك نرى أن حركةَ هذا الجسم ليست متأخرة عن حركةِ اليد بالزمان - لأنهما في الحقيقة يتحركان معاً — ولكنها متأخرةٌ عن حركةِ اليدِ بالذات ، لأن حركةَ اليدِ كانت علةً لحركةِ ذلك الجسم).

بعدئذٍ تصفّح جميع الموجودات وجميع أصناف الحيوان فرأى ما فيها من بديعِ الصَّنعةِ وحُسن العِناية ، فكلُّ شيء في مَكانه وهو ، فوقَ ذلك ، يقومُ بنفعٍ خاصٍّ مقصود . فأيقن حينئذٍ أن هذا العالم ، صُنعُ قادرٍ مُريد مُختار هو في أعلى درجات الكمال ، بَريئاً من جميع نواحي النّقص .

٥ — الاسبوعان السادس والسابع (من ٣٦ — ٤٩ سنة) .

في هذا الدور المزدوج أيضاً بلغ حي بن يقظان أشُدّهُ :

(يبلُغُ الإنسانُ أشُدّه إذا بلَغ تمام قوّته وعَقلِه ورأيه ، وذلك في نحو الأربعين من عُمُرِه على ما ورَد في القرآن الكريم في سورة القَصَص خاصة عند ذِكرِ موسى : « ولما بَلَغَ أشُدّهُ واستوى آتيْناه حُكماً وعِلْماً ... » (٢٨ : ١٤) ؛ أو في سورة الأحقاف إذ يَرِدُ ذِكرُ الإنسان عُموماً : « ... حتى إذا بلَغَ أشُدّهُ وبلغَ أربعين سَنَةً قال : رَبِّ أوْزِعْني أنْ أشكُرَ نِعْمَتَكَ ... (٤٦ : ١٥) .

(وقد عَرَف اليونان هذا التعبيرَ باسمِ « أَخْمِا » فكانوا يقولون : « وبلَغ

الإنسانُ أشدَّه في زَمَنِ فلانٍ أو في الأعوام الفلانية ، الخ ». ولقد مرّت هذه الكلمةُ إلى الانكليزية ، achme أو achma أيضاً ، ولكن هاتين اللفظتين أصبَحتا الآن غريبتينِ ، لا تُستعمَلانِ . أما الكلمةُ الإنكليزية المستعملة فهي acme وعلى قِلّة أيضاً [١] .

(ونحنُ نجدُ من الطبيعي أن يتحوّلَ حيٌّ بن يقظان الآنَ إلى البحث عن أمورٍ ما وراء الطبيعة) .

***

ترَك حيٌّ بن يقظان الآنَ العالَم المحسوس وانتقل إلى البحث في ماهيّة العالمِ المعقول . ولمّا بدأ بإدراكِ « المعقولات » (الصُّوَر المجرّدةِ المطلقة) عَلِم أنه لم يُدرِكها بحواسّه ، إذ أنها غيرُ محسوسة فلا تقعُ تحت الحِسّ ؛ ولكنْ يجبَ أن يكون قد أدركها بشيء من جنسِها ، أي بشيء غير محسوس — « بذاته » . حينئذ أراد أن [٢] يَعرِفَ إذا كانت « ذاتُه » هذه ستَفنى إذا اطّرحَتِ البَدن (إذا هو مات) . ولكنه قال : بما أن هذه « الذاتَ » قد أدركتْ أشياءَ غير محسوسةٍ ولا مُتصلة بجسم ، فيجب أن تكون هي أيضاً غير محسوسة ولا متصلة بجسم ، ولذلك يستحيل عليها الفناء .

ثم تبين له أن الموجود الأول (صانعَ هذا العالَم = الله) مُتصِفٌ بصفات الكمال ، ولذلك وجَب أن يكونَ هو أيضاً غير مُتصلٍ بجسم . لذلك لا يمكن إدراكُه بالحواسّ بل بالذات . غيرَ أن هذه الذات لا يمكن أن تُدركَ اللهَ عادةً

---

(١) راجع في ذلك كله Oxford Dictinary 1 : 78, 81

(٢) حواسّ الانسان تدرك الأشياء المادية . وكل حاسة تدرك ما يخصها (العين تبصر فقط ، والأذن تسمع فقط) . أما ذات الانسان فتدرك المعقولات المجرّدة ، أو هي تجرد الصور من المحسوسات . ولكن الانسان لا يستخدم في هذا الادراك عضواً معيناً (عيناً ، يداً ، أنفاً ، الخ) .

ما دامتْ في البدن ، ولكنّ النفسَ الزكيّةَ (الصالحـة الطاهرة) تُدرِكُه حتماً إذا فارقتِ البدن .

وهنا تساءلَ : هل من سبيلٍ إلى معرفة هذا الموجود الأولِ قبل أن تطرّحَ النفسُ البدنَ نهائياً ؟ فقال : نعمْ ، إذا استطاعت أن تطّرحَ جسدَهـا مؤقّتاً ! — بـل لقد ذهب إلى أبعدَ من هذا فقال : إنّ النفسَ لا تستطيعُ إدراكَ الموجودِ الأوّلِ بعد أن تُفـارق الجسدَ نهائياً إذا لم تكنْ قد بدأت بمعرفتهِ قبل أن تُغادر جسدَها . فإذا هي لم تَعْرِفهُ في حياتها الدُّنيا ، فإنها لن تعرِفَهُ في حياتها الأخرى « فإنّ من خُلِق مكفوفَ البصرِ لا يمكن أن يَشتاق إلى صُوَرِ الموجوداتِ ، لأنه لا يَعرفُها ، ولكنْ مَنْ وُلِدَ بصيراً ثم عَمِيَ كان كثيرَ الاشتياق إلى ما عرَفَ في أيام إبْصاره » . وكذلك النفسُ : إذا عرَفتِ الموجود الأول الآن اشتاقت إليه في الحياة الأخرى وطلبَت رؤيته . فإذا استطاعت رؤيته كانت سعيدة ، وإلاّ فإنها تبقى هناك في ألمٍ وعذابٍ . إلا أن هذه الحالَ قاصرةٌ على البشر .

من أجل ذلك كلّه حاولَ حيٌّ بن يقظان أن يقترب في حياتِه الدنيا من الحال التي اعتقدَ أنه سيصيرُ إليها بعد الموت ؛ ثم أراد أن يُدركه الموتُ وهو يُشاهدُ الموجودَ الأول لكي تتّصل مُشاهدته وتدومَ بعد الموت .

جعل حيّ يُديمُ الفكرَ في الموجود الأول ، ولكنه كان إذا طـال عليه الوقتُ شعرَ بجوعٍ أو عطش أو احتاج إلى دفعِ الفُضول من جَسده ، أو اتفق أن سَمِعَ صوتاً فتَنَبَّهُ حينئذٍ حواسُّه وتنقطع مُشاهدته . فأراد أن يجدَ سبيلاً يضمَنُ له تحقيق غايتهِ على الوجه الأكمل . نظرَ إلى جميـع الموجوداتِ فرآها كلَّها (من الجماد والنبات والبهيم) غارقةً في عالمِ الحِسّ لا تطمعُ في إدراك الموجود الأولِ لأنهـا لا تشعرُ بوجودِه . ولكنه لمّا تأمّل « ذاتَه » وجدَها مخالفةً لكلّ ذلك . فاعتقدَ أنهـا تستأهِلُ إدراكَ ذلك الموْجودِ الأوّلِ .

ورفعَ حيٌّ بَصَرهُ إلى السماء ورأى الكواكبَ ، فوازَنَ بينها وبين جسَدِه فاستنتج ما يلي :

أ - إنه بجسَدِه يُشبهُ الحيوانَ البهيمَ ، وهو من أجلِ ذلك مُحتاجٌ إلى أن يَتغذّى ويدفعُ الحرَّ والبردَ الخ ، كالبهيم - وهو مِن طريقِ هذا الجسدِ لا يستطيعُ مُشاهدةَ الموجودِ الأولِ .

ب - إنه بروحه (الذي عرَفَ أن القلبَ مسكنُه) يستطيعُ أحياناً مُشاهدة الموجودِ الأول، ولكنه أدرك أن لهذا الروح ما يشغَله أيضاً من أمور الجسدِ ، ولذلك لا تكونُ مشاهدتُه خالصةً (لأن الروح هو الذي يغذّي الحواسّ ...) .

ج - غير أنه يَقدِر على المشاهدة الخالصة الدائمةِ من طريق « ذاته ». ذلك لأن ذاتَه تستطيع أن تستقِلّ عن الجسدِ تماماً .

وكان حيّ بن يقظان، لما نظَر إلى السماء ، قد أدركَ أن الكواكبَ قريبةٌ بمكانها إلى الفلك المحيط (ثم إلى المحرّكِ الأولِ - الله !) ، وأن لها أعمالاً مُعيّنةً هي الحركةُ الدائمة والدورانُ معَ استغنائها عن المطعوم والمشروب... فعَزَم على أن يَتشبّه بها حتى يَصِلَ إلى ما تتمتّعُ هي به من القُرْب إلى الله . فأخذَ نفسَه بأن يفعل ما يلي :

أوّلاً : أن يجتزىءَ من الطعام والشراب بالضّروريّ الذي لا بُدّ منه لإقامةِ بَدَنِه (على ألاّ يأكلَ إلاّ الأثمارَ الناضجة ، وألاّ يأكل منها إلا بقَدَرٍ[1] - ذلك لأن الكواكبَ لا تتغذّى . ثم حمَل نفسَه على أن يَرُدّ الأذى عن النبات وعن الحيوانِ البهيم ويُزيل العوائقَ عنهما لكيلا يعترِضَهما ما يمنعُهما من تحقيق الغايات التي وُجدا من أجلِها .

---

(١) - راجع رأيه في الأخلاق - باب « بسط فلسفته » .

ثانياً : أن يحفظ نفسه طاهراً نظيفاً ، ويقوم بالدوران في الجزيرة (تشبُّهاً بدَوَرانِ الكواكب) .

ثالثاً : أن يُديمَ التفكيرَ في الموجودِ الأولِ بعد أن يَقطعَ علاقاتِه بالمحسوساتِ كلِّها ، وذلك بأن يسُدَّ أُذنيْهِ في أثناءِ تفكيرِه ويُغمِضَ عَيْنيْهِ ، الخ .

وبهذه الرياضة المجهدةِ ضعُفَتْ حواسُّه واستطاع هو أن يستغرقَ بفِكره في التأمُّل العقلي حتى كان ينسى كلَّ ما حولَه ، ثم ينسى نفسَه أيضاً . فإذا فعَل ذلك « غابتْ عن ذِكرِه وفِكره السمواتُ والأرضُ وما بينهما وجميعُ الصُّوَرِ الروحانيةِ والقوى الجسمانية وتلاشى الكلُّ واضْمَحلَّ ، ولم يبْقَ إلاّ الواحدُ الحقُّ الموجودُ ، الثابتُ الوجودِ ، ففَهِمَ كلامَه ؛ ولم يمنَعْه مِن فَهْمِه أنه كان لا يتكلَّمُ ولا يَعرفُ الكلام . وكان كلما استغرقَ في حالتهِ هذه شاهدَ ما لا عينٌ رأتْ ولا أُذنٌ سَمِعتْ ولا خطَر على قلبِ بشرٍ » . (وهنا يذكرُ ابنُ طفيل أن هذه الحالُ لا يمكن أن توصفَ إلاّ رمزاً ومن طريق التمثيل ، فيقول) :

« فشاهدَ حيُّ بن يقظان عوالِمَ بريئةً من المادة :

« شاهدَ الفلكَ الأعلى ذاتاً بريئةً من المادّة ليست هي ذاتَ الحقّ (الله) ولا هي نفسُ الفلَكِ ، ولكنها ليستْ غيرهما أيضاً . وشاهدَ أنّ ذاتَ الحقّ منعكسةٌ في ما دونها من الأفلاك – ابتداءً من فلَكِ النجوم الثوابتِ المجاورة للفلكِ الأعلى حتى فلكِ القمر المجاور لأرضنا – كما تنعكس الصُّوَرُ في المرايا المُتقابلة » .

ثم يمضي ابن طفيل في وصف أحوالِ التصوُّف القائمِ على الشُّمول [1].

---

(١) راجع رأيه في الفلسفة العملية (التصوف) في باب بسط فلسفته .

تمـــام القصة :

اتّفق أنـه كان في جزيرةٍ مُجاورة لجزيرةِ حي بن يقظان رجُلان اسم أحَدهما أسالٌ واسمُ الآخرِ سلامانُ : وكان قد وصلَتْ إلى هذه الجزيرةِ مِلةٌ من المِلَل الصحيحة المأخوذة عن الأنبياء [1].

أمّا سلامانُ فكان حاكِمَ الجزيرة وكان يفهَمُ الدين حقَّ الفهْمِ ، ولكنه كان يأخذُ بظاهرِه ويُجاري العامّة في أعمالِهم الدينيةِ (لأنه كان حاكماً) . وكذلك كان سلامـانُ بطبْعه أبعدَ عن التفكير العميق في الدين وأقرب إلى مُخالطة العامة . وأمّا أسالٌ فكان صديقاً لسَلامان وكان يفهَم الشريعةَ مِثلهُ فَهماً صحيحاً ، ولكنْ كان به طبـعُ العُزْلة والانفرادِ والنفورُ من العامّة وحُبُّ التفكيرِ في أوامرِ الدين وطلبِ التأويل للفرائض والعبادات .

سَمِـعَ أسالٌ بجزيرة حيّ بن يقظان (من غيرِ أن يَعرِفَ بوجودِ حيّ بن يقظان فيها) فأحبَّ الهِجرةَ إليها والاعتزالَ فيها للعبادة ... وبعدَ مُدّة تلاقى أسال وحيٌّ بن يقظان ، فظنَّ أسالٌ أنّ حيّ بن يقظان عابدٌ هاجر إلى هذه الجزيرة مِثلَه . وأما حيٌّ بن يقظان فإنه استغربَ وجودَ أسالٍ إذْ لم يكنْ من قبلُ قد رأى إلاّ الحيواناتِ فقط . وعَجِب حيٌّ من لباسِ أسالٍ أيضاً ووقف يتأمّله . وكاد أسالٌ ينقطـعُ بذلك عن عِبادتـه فهَرب من حيٍّ ، فلحِقه حيّ لقوةِ جسَدِه وسُرعة عَدْوهِ (اللتين اكتسَبهُما من نشأته الطبيعية) ... ثم إن حيَّ بن يقظان احتال حتى اقتربَ من أسال حينما كان أسالٌ يتعبّد ويقرأ ، فأعجَبه ذلك منه ...

وأنِسَ أسالٌ بحيّ بن يقظان وعلّمه اللغة ، ثم حكى له ما جاء بـه الدينُ الذي انتشر في الجزيرة الأخرى . وكذلك قَصّ حيّ على أسال خبرَه كلَّه وما وصَلَ إليه من المشاهدة عن طريق التأمُّل والتفكير . ولقد عَجِبا

(١) يظهر بوضوح أن ابن طفيل يقصد بهذه الملة « الاسلام » .

كِلاهُما من أنّ الغايةَ التي وصلا إليها من « طريق الفَهْم الصحيح للدين » ومن « طريق التفكير » كانت واحدةً .

ولما عَلِمَ حيّ من أسال حال سُكانِ الجزيرة الأخرى وما هم عليه من الجهل والخرافات أحبّ أن يذهب إليها ويُفضي لأهلها بما عرّفه هو وأسالُ من الحقّ . فقال له أسالُ إن ذلك غير ممكن لأن أكثر الناسِ بمنزلةِ الحيوان غيرِ الناطقِ . وأما حالهُما هُما فحال « أصحاب الفِطرة الفائقة » .

ولما لم يستطع حيّ أن يفهم من أسالِ ذلك (لأنه لم يَسبق له أن رأى بشَراً) انتقل الصديقانِ الجديدان إلى تلك الجزيرة واجتمعا بنُخبة أهلِها من أصدقاء أسالٍ وسلامانَ ومن المعترَف لهم في الجزيرة بالتقدُّم والفَهْم . فلما أخذ حيّ وأسالُ بكَشفِ الحجاب عن الحقيقة أمــام هؤلاء ، كاد هؤلاء يثورون بهم. حينئذٍ ندِما على عمَلِهما وتأسّفا على أن تكون هذه حال«الخاصّة» في تلك الجزيرة ، فما بالُك بحال العامّة !

حينئذٍ ذهبَ حيُّ بن يقظان وأسالُ إلى سلامان فاعتذرا إليه ، ثم انثنيا إلى أهل الجزيرة ، وأوْصَياهم بأنْ يظلّوا على ذلك النوع من العبــادة الذي ورثوه عن آبائهم . ثم إنهما اعترفــا (فيما بينهما) بأن العــامّة لا ينفعُها إلا « أشكالُ العِبادات » التي جاء بها الأنبياء وأنه لا يجوزُ للعامة غير ذلك ، إذ لا يَقدِرُ أولئك العامةُ على إدراكِ الحقيقةِ ولا على التفكير لأنفُسِهم .

بعدئذٍ رجَع حيُّ بن يقظان وأسالُ إلى جزيرتهما وأخذا بالعبادة . ثم إنّ أسالاً تركَ طريقتَه القديمة فيالعِبادةِ وتَبِع حيّ بن يقظان في العبادة العقلية . ظلاّ كِلاهما على ذلك حتى أتاهُما اليقينُ (الموت) .

بَسْــطُ فلسَفَتــِهِ

بعد أن حللنا رسالة « حي بن يقظان » تحليلاً مفصلاً وعرضنا حقائقها على الترتيب الذي أراده ابن طفيل نفســه ، نحب هنا أن ننسق هذه الحقائق في نظام يُسَهِّل درْسَها. وسنتبعُ في ذلك التقسيم الفلسفيَّ الذي اتبعه فلاسفة الاسلام ثم نُتِمّه بالتفصيل الذي يجعل بحثنا هنا قريباً مما اتفق عليه مؤرخو الفلسفة الحديثة .

كان اليونانُ قد جعَلوا الفلسفةَ أربعــة أقسام : المنطقَ والرياضياتِ والطبيعياتِ ثم الفلسفةَ المطلقــةَ (ما وراء الطبيعة) [1] . ومع أن العربَ قد قسّموا العلوم وصنّفوها تصنيفاً مختلفاً من ذلك قليلاً أو كثيراً (كما نرى عند الفارابي،مثلاً، وعند ابن خلدونٍ)،فإن ابن طفيل قد اتبَع هنا « التقسيمَ اليونانيّ » . وسأبسُطُ أنا آراءَ ابن طفيل هُنا على هذا الأساس :

(١) يرجع تقسيم العلوم وتصنيفها وترتيبها ، عنـــد اليونان ، إلى الفيلسوف أرسطو أو أوسطوطاليس (ت ٣٢٢ ق. م.) . ولكن أرسطو نفسه لم يترك كتبه منسّقة محررة (مضبوطة في ترتيبها) . فلما أرادوا ترتيب كتبه ، كانت الفصول المتعلقـــة بالمنطق والرياضيات والطبيعيات متحيّـزة واضحة . ثم بقيت بحوثه العامة (الفلسفة الأولى : المكان والزمان والسبب ، الخ) ، فوضعت كلها بعد فصل الطبيعة . ومن هنا جاء اسم هذا القسم من فلسفة أرسطو « ما بعد الطبيعة » (ويقال أيضاً : ما وراء الطبيعة) . فهذا الاسم ، إذن ، جاء من الترتيب العرفي لموضوعات أرسطو في الفلسفة ، ولم يأت من نوع البحوث التي جمعت وسميت بهذا الاسم .

أولاً : المنطق

هذا القسمُ الأولُ من أقسام الفلسفة (المنطق) يَرِدُ في قِصَّة « حيّ بن يقظان » على غايةٍ من الإيجاز . وابنُ طفيل لم يُولِ هذا القِسمَ (في قِصَّته هذه) العِنايةَ التي أولاها لسائرِ أقسام الفلسفة ، وللطبيعيات ومـا بعد الطبيعيات (الإلَـهيات) خاصةً .

المنطـــق :

لقد تأخّر شُيوع علم المنطق [1] في الأندلُس (ص ١٣) . ولم يتعرض ابنُ طفيل للمنطق على أنه علم .

نظرية المعرفة :

نظريةُ المعرفة عند ابن طفيل قِسمانِ : قسمٌ يتعلّقُ بالمحسوساتِ المادّية ، وإدراكُ هذه يكونُ بالحواسّ الخمسِ . والحواسُّ الخمسُ لا تُدركُ إلاّ الأجسامَ وأمزجةَ الأجسام من صَلابةٍ ومَلاسةٍ (ص ٨٦–٨٧). وابن طفيلٍ لا يكتفي في ذلك بالملاحظات الأولى بل يقومُ بتجاربَ تاليةٍ ، كما فعل بشأن النار حينما جعل حيّ بن يقظانَ يمدُّ يدَهُ إليها فتُحرقُهُ النار فيسحبُ يده . فإذا بَرَدت يدُه مدّها ثانية إلى النار ، كما يفعلُ الطِفلُ . ثم إن ابن طفيل جعل حيّ بن يقظان يُلقي في النار أجساماً مُختلفةً لِيَعرِفَ حقيقةَ فِعلها ومَدى تأثيرِها في جسمٍ جسمٍ (ص ٤٨ – ٥٠) . وكذلك فعل بشأنِ تشريح الحيوانات الحيّة والميْتة ، يَنسِبُ ذلك كلّه إلى حي بن يقظان ، ليعرف هو (أي ابن

---

(١) جميع أرقام الصفحات (ص ١٣ الخ) التي ستظهر في متن هذا الفصل تدل على صفحات رسالة حي بن يقظان (دمشق،مطبعة ابن زيدون،الطبعة الأولى ١٩٣٥م=١٣٥٤هـ)– التي حققها وبوبها وعلق عليها مكتب النشر العربي ، مع مقدمة بقلم الدكتورين جميل صليبا وكامل عياد .

طفيل نفسُه) تركيب الجسم ومواضعَ أعضائه الباطنة (ص ٤٠ – ٤٤ ، ٥٠ – ٥١) ، فإن ابن طفيل نفسَه اشتغل كثيراً ، فيما يبدو ، وبحكم صناعته (في الطب) ، بتشريح الحيوانات (راجع ص ٥٥) .

يتضحُ لنا من ذلك أن ابن طفيل يبني هذا القسم من نظرية المعرفة على الحسّ المادي وعلى التجريب، وأن المعرفة عندَه إنما هي « تصفـُّحُ أشخاص الموجودات المحسوسةِ ثم اقتناص المعنى الكليّ منها » (ص ١١٧) .

وأما القسمُ الثاني من المعرفة عند ابن طفيل فيتناول الأشياء غير المحسوسةِ ، أي التي ليست في أجسام – كمعرفة اللهِ مثلاً – ، فهذه يَعْرفها ابن طفيل عن طريق « ذاته » : أيْ معرفةَ « حَدْسٍ غيرِ متّصل بالحواس ». غير انه استنتج وجودَ الله مثلاً من وجود العالم ، كما يستنتجُ الإنسانُ وجودَ الصانع من وجود المصنوع (ص ٨٦) ، كأن يستنتج وجود النجّار من وجودِ الخِزانة .

وابن طفيلٍ مُعجَبٌ بنظرية الشكّ للغزّالي عند تعرّفِ الأشياء (راجع ص ١٨) ، ولقد جعَل حيَّ بن يقظان يَقِفُ موقفَ المتشكّك في حَدوثِ العالَم أو قِدَمِه (ص ٧٨ وما بعدها) وفي البحث عن العالَم الإلـهيّ (ص ١١٧) ، وفي القولِ بأن العالَم مُتناهٍ أو غيرُ مُتناهٍ (ص ٧٤–٧٥) ؛ ولكنه لا يشكُّ في ما يراه ببَصرِه (ص ٧٤) .

ثانياً : الرياضيات

والرياضياتُ كانت تتناول عند العرب : علومَ العَددِ بأنواعها والجبر والهندسةَ (علم السطوح) ثم الفلَك والموسيقى .

الرياضيات :

استخدمَ ابن طفيل أدلّةً رياضيةً عند البحثِ عن شكلِ العالَمِ ولم

يبحثُ في الرياضيات بحثاً مُستقِلاً ، ولذلك سنتركُ الكلامَ على هــذه الأدلة حتى نَصِلَ إلى علم الفلك

علم الهيأة أو الفلك :

كان ابن طفيل عالماً فلكياً كبيراً مشهوراً .

أوّلُ ما عَرضَ لابن طفيل في هذا الباب أن يَعرفَ العالَم هذا ، أمُتناهٍ هو أمْ غيرُ مُتناهٍ ؟ ولكنه كان يعتقدُ أنّ كلّ جسمٍ مُتناهٍ [1] ، وأنّ العالَم هذا جسمٌ ، فهو لذلك مُتناهٍ . أما كيف بَرْهَنَ ابن طفيل على أنّ العالَم جسمٌ مُتناهٍ فمُوجز في ما يلي (ص ٧٤ وما بعدها) :

« أمّا أن هذا الجسمَ (السماويّ) مُتناهٍ ، من الجهة التي تَليني والتي وَقعَ عليها حِسّي ، فهذا ما لا أشكّ فيه لأنني أُدْرِكُه ببَصري . وأما الجهة التي تُقابلُ هذه الجهـةَ — والتي يُداخلني فيها الشكُّ — فإنني أعلمُ أيضاً أنه من المُحال أن تمتدّ إلى غير نهاية » [2] : تخيل الآنَ خطّين مُتوازيَين أ — ب يبتدئانِ من هذه الجهةِ التي نراها ثم يمتدانِ امتداداً غير مُعيّنٍ في السماء . اقطعِ الآنَ قِسماً من أ ثم أطبِّقه على ب :

● فإما أن يظلّ الخطّانِ يمتدانِ إلى غير نهاية ، وحينئذ يكونُ الخطّ الناقصُ أ والخط الكاملُ ب مُتساويَيْن — وهذا مُحالٌ .

● واما أن يُصبحَ أ أقصرَ من ب . حينئذٍ نُعيدُ إلى أ ذلك القسم

---

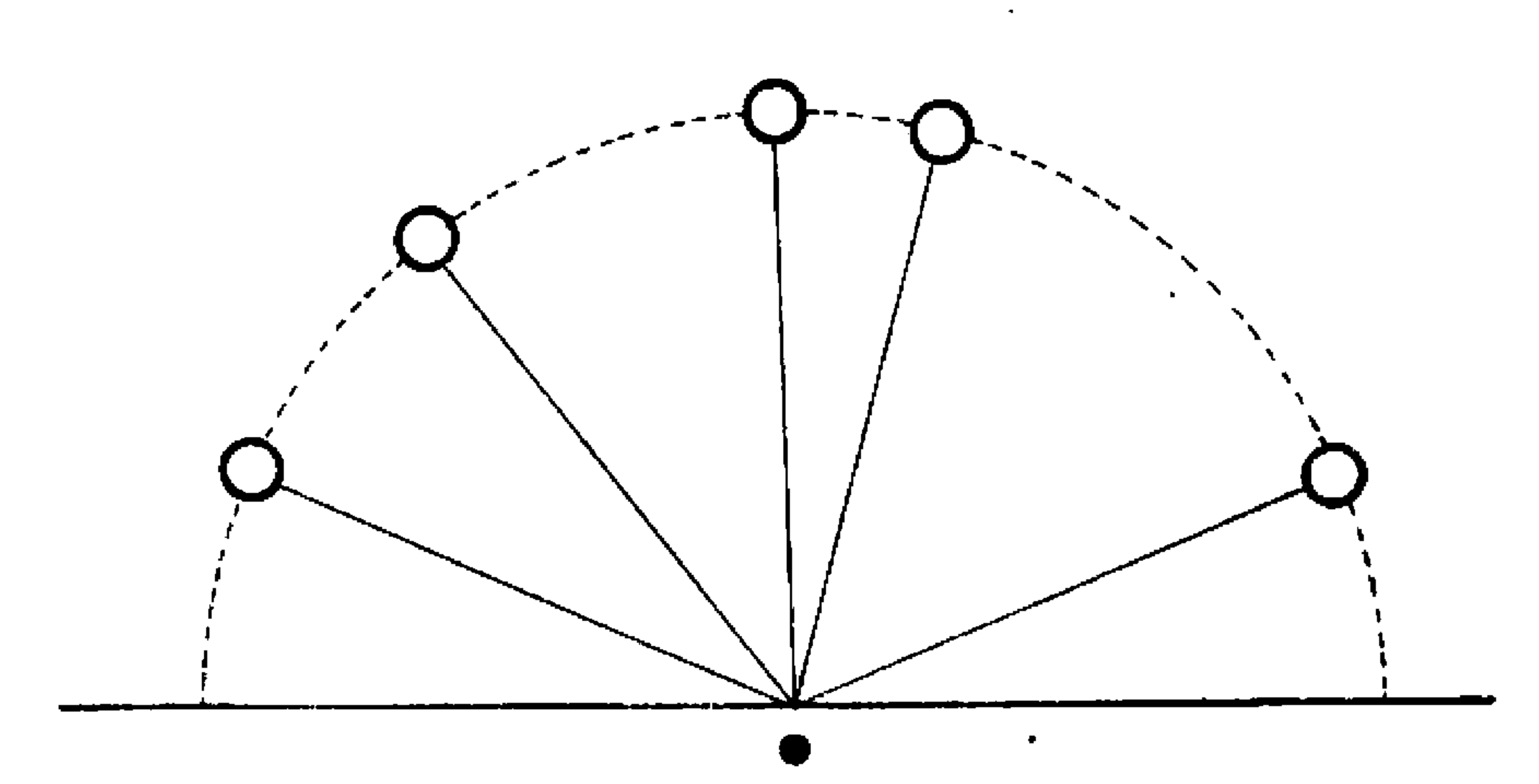
(١) راجع الكلام على الطبيعيات .

(٢) يقصد ابن طفيل (بتعبيرنا اليوم) أن الخط الذي يبدأ من بصره متناه عند بصره . فإذا امتدّ هذا الخط نفسه من بصره إلى أطباق السماوات ، فإن ابن طفيل حينئذ يشك في هذا الخط (أهو من ذلك الطرف الآخر متناه أو غير متناه ؟). لقد فرض ابن طفيل أن الخط يبدأ من قرب عينه (وهذا في الرياضيات خطأ ، لأن ابن طفيل ، في الحقيقة ، قد فرض « قطعة من خط » . وكل خط متناه من طرف فانه حتماً متناه من الطرف الآخر) . غير أن الشكل المنطقي لهذا البرهان يفي بمراد ابن طفيل .

الذي قطعناه منه (وهو خطٌّ مُتناهٍ أيضاً) فيظلّ أ كلّه مُتناهياً .

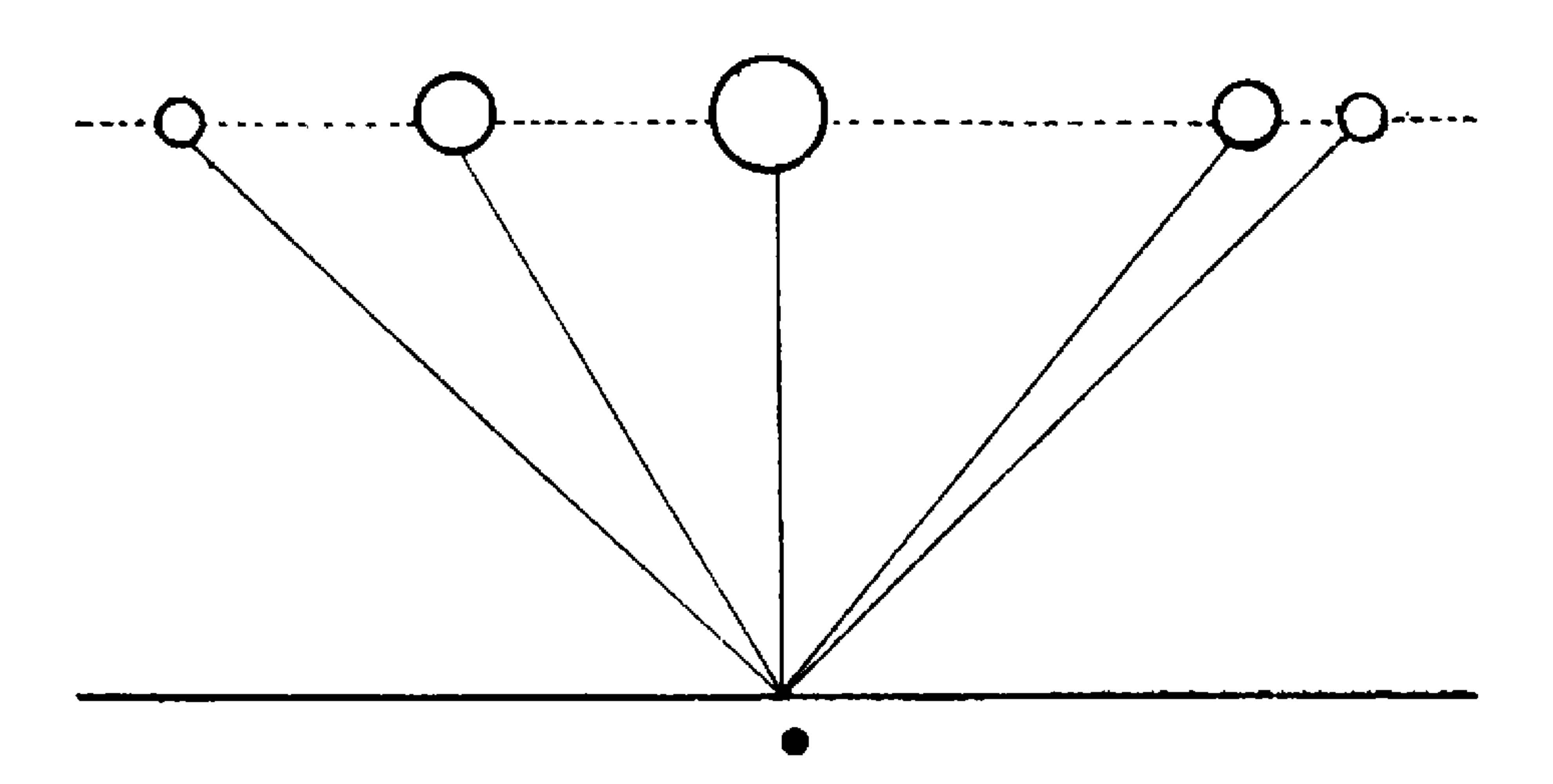
وبما أنّ كلّ جسمٍ (تفرضُ فيه الخطوطُ : طولاً وعَرْضاً وعُمقاً) يجبُ أن يكونَ مُتناهياً فقد صحّ أن السماء (العالَم) مُتناهيةٌ (ص ٧٤ ٧٥) .

أما شكلُ العالَم فهو كُرويٌّ . والدليلُ على ذلك أنّ الكواكبَ التي تطلعُ من الشرق وتغيبُ في الغرب (في رأيه) ، فإنها إذا طلعَتْ على سَمْتِ الرأس (أيْ عموديةً على الرأس) كانتِ الدائرةُ التي تقطعُها أطولَ من الدائرة التي تقطعُها النجومُ التي تطلعُ عن يمينهِ أو شمالِه [١] . ثم إنّ الكواكبَ إذا



حيث وقف حيٌّ بن يقظان
رؤية الكوكب بحجم واحـــد حيثما كان
(إذا كان فلكه دائرياً) وإذا كان العالم كرويا

(١) ينسب ابن طفيل هذه الملاحظات إلى حي بن يقظان ، من أجـــل ذلك يقول : « ... تقطعها النجوم التي تطلع عن يمينه أو شماله » . وابن طفيل يخطىء هنا في جعل النجوم تدور حول الأرض (في طلوعهـــا من المشرق ومغيبها في المغرب) كما كان القدماء في جملتهم (وفيهم أرسطو وبطليموس) يخطئون في هذا الظن . ومع ذلك فإن البرهـان الشكلي الذي يأتي به ابن طفيل هنا صحيح ، ذلك لأن دوران الأرض على نفسها يرينا النجوم التي هي فوق رؤوسنا تماماً تقطع في السماء أكبر الأفـــلاك . ثم تتناقص أفلاك النجوم بالتدريج كلما انحرف النجم أكثر فأكثر عن يمين المراقب وعن شماله .



حيث وقف حي بن يقظان

رؤية الكوكب بأحجام مختلفة في مواقعه المختلفة

(إذا كان العالم مسطّحاً وإذا كان فلك الكوكب مستقيماً)

طلعَتْ معـاً (ولو كانتْ تسير في أفلاك مختلفة) فإنهـا تغربُ معاً أيضاً (ص ٧٥ – ٧٨) . فالشمسُ عند ابن طفيـل كرويةٌ والأرضُ كروية أيضاً . ولكنّ الشمس أكبرُ من الأرض كثيراً (ص ٢٦) . وكان ابن طفيل لا يزالُ يعتقد أن الأرض ساكنة (ص ٢٥) .

وإلى ذلك الحينِ كان الفلاسفةُ يعتقدون أن الأرضَ مركزُ العالم وأن الشمسَ كوكبٌ يدورُ حول الأرض أيضاً . لذلك كانت حركاتُ الكواكبِ تظهَرُ لهم غريبة . وكان السائدَ يومذاك رأيُ بَطْلَيْموسَ .

★

سأقطعُ القولَ هنـا في عَرْضِ آراءِ ابن طفيل في الفلك لآتِيَ بموجزٍ لصورةِ السماء عند الأقدمين تُساعِد على فَهْمِ رأي ابن طفيل في الفلك هنـا (معَ أني قد بَسطتُ القول في ذلك في مُلحقٍ يأتي في مكانه – راجع فِهرس

موضوعاتِ الكتاب) [1].

كان الرأيَ القديم أنّ الأرْض في مركز العالَم وأنها ساكنةٌ لا تتحرّكُ ، وأنّ النجومَ خاصةً تطلعُ كلّ يوم (في أوّل الليل) دائرةً حول الأرض ثم تغيبُ (في آخرِ الليل) في المَغْرب . ومع أن نفراً من علماءِ اليونان كانوا قد أدركوا أن الشمس مركزُ النظام المحيط بنا ، وأن الأرض نفسَها تدورُ حول الشمس ، ثم أدركوا كذلك أن الكواكب الخمسةَ التي كانت معروفةً يومَذاك (عُطاردُ والزُهَرةَ والمِرّيخ والمُشتريَ وزُحَلَ) تدورُ أيضاً حول الشمس .

ولكن أرسطو كبيرَ فلاسفةِ اليونان لم يَرْضَ هذا الرأي الصحيح فأصرّ على أن الشمسَ والكواكبَ والنجومَ كلّها تدورُ حول الأرض . وبما أن أرسطو كان ذا شُهرةٍ واسعة ، فقد أهمَل الناس الرأيَ الصائب الذي كان نفر من علماء اليونان قد جاءوا به وأخذوا بالرأي الخاطىء الذي عاد أرسطو إليه .

ثم تَبدّتْ لِبَطْلَيْموسَ الكلوذيّ (من أحياء القرن الثاني بعد الميلاد = القرنِ السادس قبل الهِجرة) مُلاحظةٌ صحيحة ، هي أننا نرى الشمسَ تَسبقُ القمرَ أحياناً في السماء ، وأن القمرَ أحياناً يَسبقُها. ثم إن الكواكب — وأبرزُها في هذا الشأنِ الزُهَرةُ — تَسْبِقُ الشمسَ والقمرَ مرّةً ثم تَتخلّفُ عنها مرّةً أخرى .

وحاول بطليموس أن يعلّل هذه الظاهرة .

---

(١) لقد وسّعت موضوع الفلك عند ابن طفيل توسيعاً وافياً ثم اخترت أن أجعله « ملحقاً» بآخر هذه الدراسة . ان المقاطع اليسيرة هنا للقارىء العام ، فيحسن أن تبقى على ما هي عليه. أما ذلك الملحق فهو للذي يريد الإحاطة بعدد من التفاصيل. ومع أن في «الملحق» عدداً من الحقائق المكرورة (التي وردت في هذه الدراسة هنا وهناك) فلقد اخترت أيضاً أن تبقى تلك الحقائق في أماكنها حتى يبقى الموضوع كله واحداً مجموعاً غير متخلخل .

كان التعليلَ الصحيحَ أن الأرض تدورُ حول الشمس ، وأن الكواكبَ الخمسةَ تدورُ أيضاً حول الشمس . أما القمرُ وحدَه فيدورُ حول الأرض ، ثم هو يدورُ مَــعَ الأرض حول الشمس ، وهذا ما زاد تلك الظاهرةَ في عينِ بَطْـلَـيْموسَ [1] تعقيداً .

وليس في هذه الظاهرة عندنا ما يُستغرَبُ :

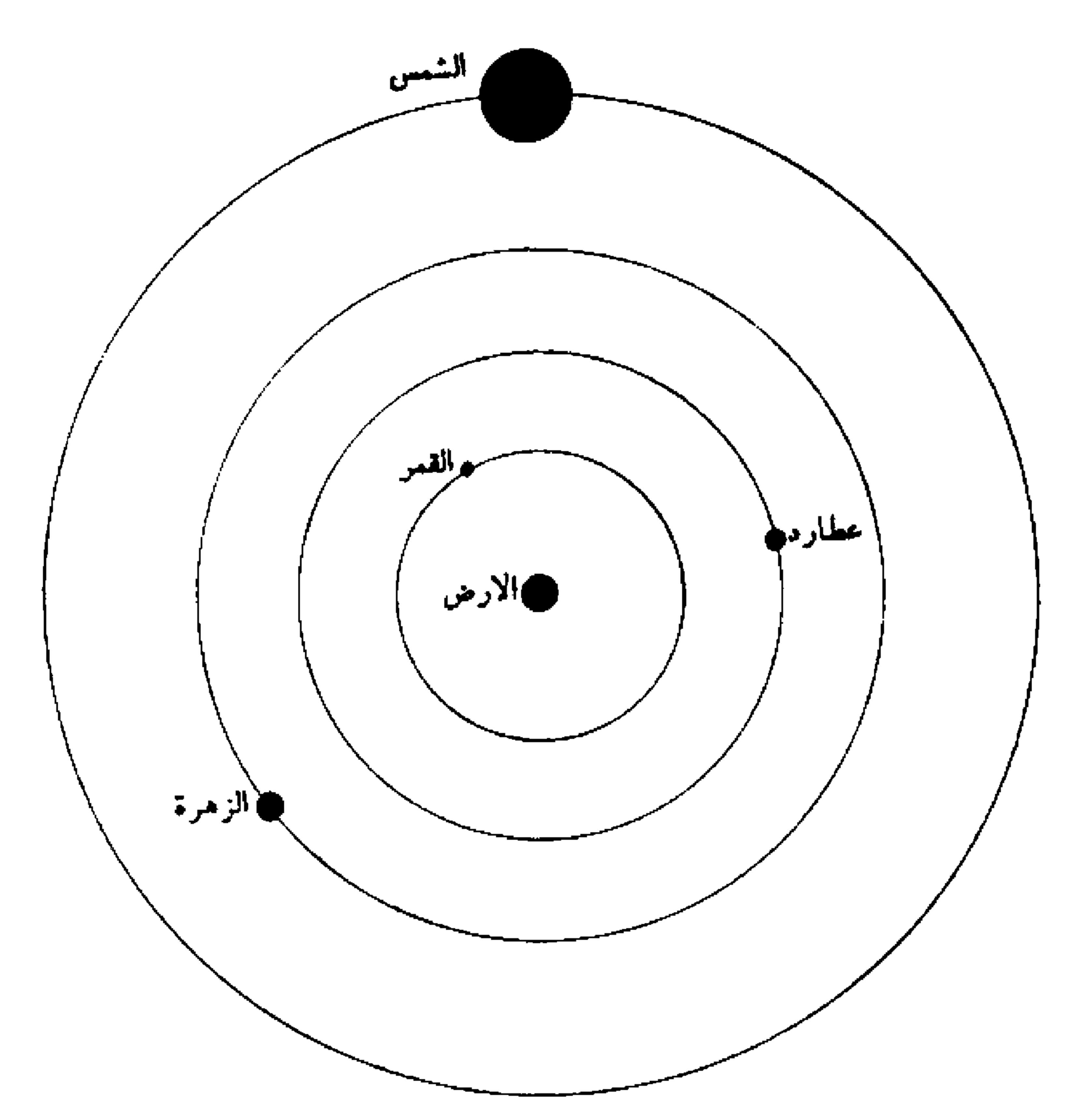
بما أن أفلاكَ الكواكبِ أو مَداراتـِها (حولَ الشمس) مختلفةٌ في السَّعة ، وبما أن سُرْعاتِ هذه الكواكب أيضاً مختلفةٌ ، فإن تقدُّم هذه الكواكبِ (في رأي العين) على الشمس والقمر مرّة ثم تأخُّرَها عنهما مرّة أُخرى أمر عاديّ صحيـحٌ ومنتَظَر .

ولكن بَطْـلَـيْموس لمّا كان يعتقدُ أن الأرضَ هي مركزُ النِّظـام الشمسي ، فقد لجأ في تعليل هذه الظاهرةِ الطبيعية العادية إلى خياله واخترعَ نظاماً خاصاً به ثم سمّى هذه الكواكب « مُتحيِّرة » ، لأنها (في رأيهِ) لا « تـَعْرِفُ » أن تَجْريَ في أفلاكها مَجْرًى مُطـَّرِداً (منتظِماً) لا تفاوتَ فيه . ثم إنه اقترح (في تفسيرِ هذه الظاهرةِ عندَه) أن يكون للشمسِ والقمر والأرض وللكواكب أفلاكٌ (مَداراتٌ) مُتداخِلةٌ مُتراكِبــة . فزادَ بَطْـلَـيْموسُ المشكلةَ بذلك تـَعْقيداً .

★

---

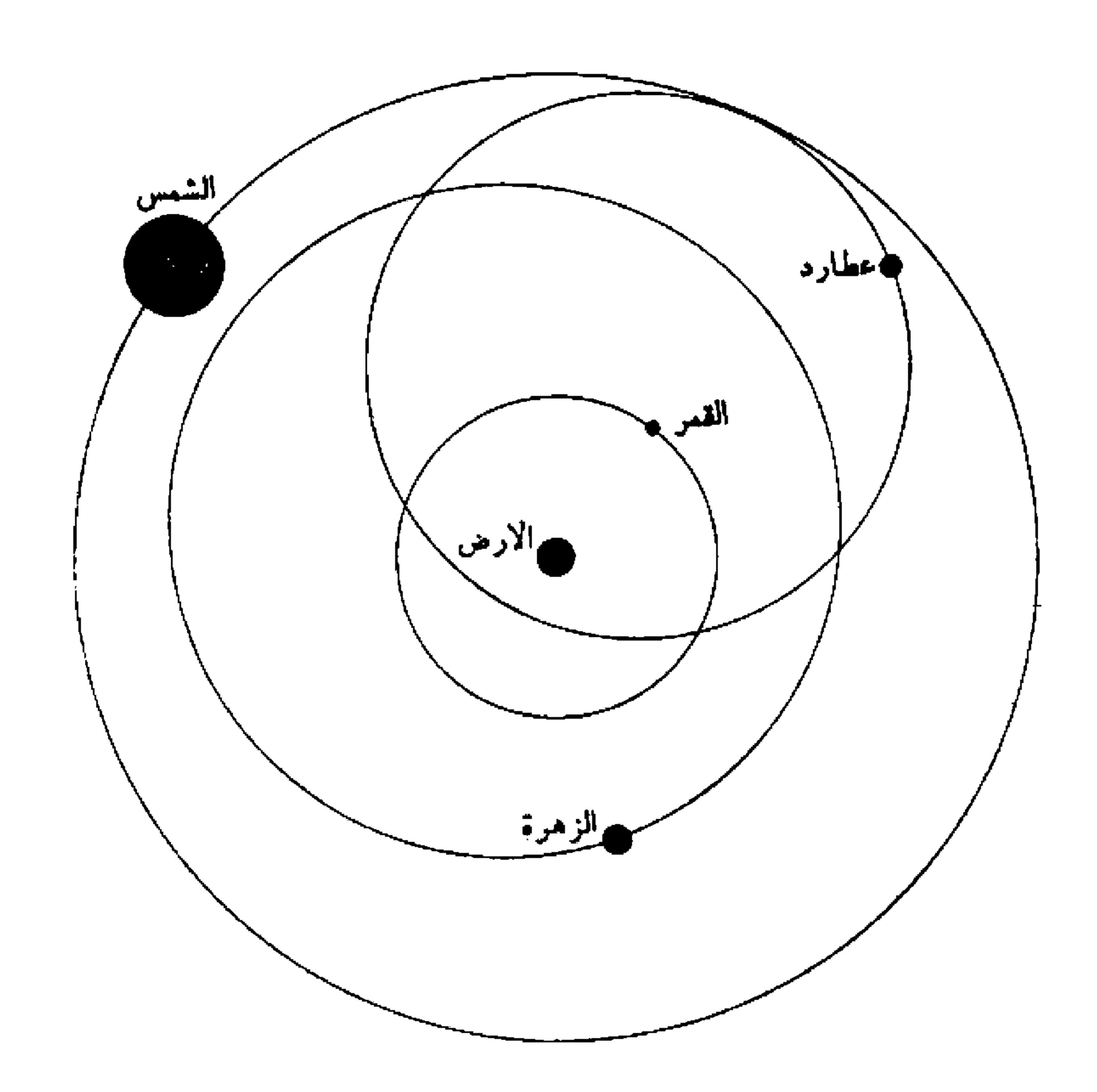
(١) بطليموس القلوذيّ (كلوذيوس بطوليايوس) عالم مصري المولد والدار يوناني اللغة (بالاضافة إلى لغته المصرية القديمــة) والثقافة . ونحن نعرف من تاريخ حياته نتفاً . كان مولده في بلدة قريبة من الاسكندرية . ويبدو أنه عاش بضعة وسبعين عاماً (نحو ١٠٠ – نحو ١٧٥ م ، قبل الهجرة بنحو خمسة قرون) . وهو فلكي بارع ورياضي وجغرافي . وله عدد من الكتب أشهرها وأهمها « المجسطي » (بكسر فكسر) . وفي هذا الكتاب نظريته في الأفلاك المتداخلة المتراكبة التي نتكلم عنها هنا .



شكل توضيحي للأفلاك المتمركزة
(ذات المركز الواحد)
(بحسب الرأي القديم)

حاولَ ابنُ طفيل أن يُصلِح نظام بطليموس (أو أن يُعلّل حركة الكواكب تعليلاً جديداً على الأصح) فقال إن حركات الكواكب المختلفة المتباينة [1] لا يمكن أن « تكون إلا بأفلاك كثيرة كلها مضمّنة في فلَك واحد هو أعلاها ، وهو الذي يُحرّك الكلّ من المشرق إلى المغرب في اليوم والليلة (ص ٧٧) » .

(١) = إن للكواكب حركات مختلفة متباينة .



شكل توضيحي للأفلاك المتداخلة المتراكبة

وقد ذكر البِطْروجيُّ أن ابن طفيل أوْجَد إصلاحاً لنظام بَطلَيْموس[1]. ولكن دهبور يرى أن هذا إنما هو دَعْوَى فقط[2]. ويرى سارطون أن ابنَ طفيل وأندادَه كانوا يجهلون حقيقة الخطأ في نِظام بَطلَيْموس، وأنّ كلّ ما فعلوه إنما هو في أنهم عادوا إلى الرأي الأرِسْطوساليسي القائم على الأفلاك المُتمركزة (الأفلاك ذاتِ المركز الواحد)، ذلك الرأي الذي كان بَطلَيْموس

---

(١) Cf. Munk 412, Suter 218. والبطروجي تلميذ ابن طفيل.
(٢) ص ٢٤٩.

قد نَسَخه برأيه في الأفلاكِ المتعددةِ المراكزِ [1] .

وقد ظلّ الوهمُ القديم مُسيطراً على ابن طفيل إلى حدٍّ . فقد اعتقد أن الكواكبَ أجسامٌ بسيطةٌ وأنها تَعْرِفُ الله إذ أن لها نُفوساً وذواتٍ مدركةً (ص ٩٤–٩٥) [2] . وكذلك اعتقد أن العالَم « إنسانٌ كبير » ، فإن « الفلك بجُملته وما يحتوي عليه كشيءٍ واحد متّصل بعضُه ببعض ، وأن جميع الأجسام ... فيه كالأرض [3] والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها ضِمْنَه ، وأنه كلّه أشبهُ شيءٍ بشَخص من أشخاص الحيوان ، وأنّ ما فيه من ضُروب الأفلاك المتصِل بعضُها ببعض هي بمنزلةِ أعضاء الحيَوان... (ص ٧٧–٧٨) .

الموسيقى :

والموسيقى في التقسيم القديم للفلسفة بابٌ من الرياضيات كالفلك .

عَرف ابن طفيل أثرَ الموسيقى في النفس فجعل حيّ بن يقظان يتأثرُ بما سَمِعه من أسالٍ حينما « دنا منه بحيثُ يسمعُ قراءته وتسبيحه ... فسَمِعَ صوتاً حسَناً وحُروفاً مُنظّمة (ص ١٢٩) » .

ثالثاً : الطبيعيات

لابنِ طفيل في هذا الباب نَظَراتٌ صائبةٌ تنجلي عن عبقرية مُبدعة

---

(١) Cf. Sarton II 16.

(٢) هذا رأي يرجع أيضاً إلى أرسطو . وقد فنّده ابن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦ للهجرة و ١٠٦٤ للميلاد (راجع « ابن حزم الكبير » للمؤلف ، ص ٢٠٧) . ثم فند هذا الرأي نفسه الإمام أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ للهجرة و ١١١١ للميلاد (راجع تهافت الفلاسفة – المطبعة الكاثوليكية ، بيروت، ص ٢٣٩–٢٧٠).

(٣) يقصد ابن طفيل بالأرض (هنا) « التراب » .

وعن جُرأة عظيمة ، فلقد وضَع أُسُس الملاحظة الطبيعية والتفكير العقلي[1]. فإن جميعَ مـا عَرفه حيٌ بن يقظان عَرفه من طريق المُشاهدة والحِسّ والتـّجربة .

الجغرافية :

لا يبحث ابن طفيل في الجغرافيةِ بحثاً مُفصّلاً ، بل يذكُر ان المِنْطقة الاستوائية (على جانِبَيْ خطّ الاستواء) أعدلُ بِـقاع الأرض ، ويُعلِن أن رأيه هذا مُخالفٌ لجُمهور الفلاسفة وكبار الأطباء الذين يَرَوْن أن أعدلَ بِقاع الأرض (فيما يتعلّق بالحرارة والبُرودة) الإقليمُ الرابـعُ . وهو يُقِرّ معَهم بأنّ ثمّة موانعَ تمنعُ العُمران على خطّ الاستواء ولكنه لا يُقِرّهم على أنّ خطّ الاستواء شديدُ الحرارة (ص ٢٤) .

الحرارة والضوء :

يرى ابنُ طفيل للحرارة ثلاثـةَ أسبابٍ هي : الحركةُ وملاقاة الأجسام (الاحتكاك) والإضاءة (الإشعاع) . أما الأجسام التي تقبلُ الحرارةَ فهي الأجسام الكثيفة غير الشفـّافة[2] . من أجلِ ذلك يُلاحظ ابن طفيـل أن طبَقات الهواء العليا أبردُ من طبقاته السُّفلى لأن الحرارة لا تُسخّنُ في رأيهِ الهواءَ مباشرةً ، بلْ هي تسخـّن الأرض أولاً ثم تَـشِـعّ الحرارة من الأرض إلى الهواء[3] . وكذلك لاحظ ابن طفيل أن الإشعاع إذا كان على مُسامتةِ

(١) - Enc. R. E. VII 72 b

(٢) ينسب ابن طفيل ملاحظة هذا القانون إلى الشيخ أبي علي (ص ٢٥) . ومع أن ظاهر هذه الجملة يدل على أبي علي بن سينا ، فان أبا علي بن الهيثم أخلق بمثل هذه الملاحظة .

(٣) حينما تنعكس أشعة الشمس عن سطح الأرض إلى الهواء ، فإن تلك الأشعة لا تسخّن الهواء ، لأن الغازات إذا كانت حرّة (في الفضاء) غير محصورة في وعـاء مغلق فإنها لا تقبل الحرارة . وحينما نقول ان الهواء حارّ فنحن نعني أن قطرات الماء العالقة في الهواء هي الحارّة . وكذلك ربما عنينا أن الأشعة المنعكسة عن سطح الأرض (انعكاساً أولياً أو ثانوياً أو ثالثياً ، الخ) إلى أجسامنا هي التي تجعلنا نحسّ بالحرارة .

رؤوس الناس (أي إذا كان على زوايا قائمة على رؤوس القائمين على الأرض) كانت الحرارةُ التي تَصْحَبُه أشدّ ، لأن كمية الإشعاعِ التي تَصل حينئذٍ إلى الأرض عند المُسامتة تكونُ أعظم (ص ٢٤–٢٧ ، ٣٠) .

وقد أشار ابن طفيل إلى « انعطافِ [١] النور » (عند مروره في الهواء)، إذ ذكر أن نور الشمس يُضيء من الأرض قسماً أعظمَ من نِصفها (ص ٢٦) . وكذلك أشار إلى أن البصر إنما يُدْرِك الأشياء الملوّنة (ص ٨٦–٨٧) .

الصوت :

يعرّف ابن طفيل « الصوتَ » بأنه ما يَحدث مِن تموُّج الهواء عند تصادُم الأجسام » (ص ٨٦) .

الحجم والثقل :

لِكلّ جسم حجمٌ (طول وعَرْض وعُمْق) . ويَتبعُ الحجمَ عند ابن طفيل « الثّقَلُ والخِفة » . وهُو يرى أنهما شيئانِ يختلفان من الحجمِ (يَقصِد أنّ لكلّ جسمٍ خاصتين : حجْماً وثِقلاً ...) والثّقلُ ليس واحداً في الأجسام ، فهنالك أجسامٌ ثقيلةٌ وهنالك أجسامٌ خفيفة (ص ٥٩–٦٣) .

ثم يُعرّفُ ابن طفيل الثّقَل والخِفَـة بأنهما « المعنى الذي يُحرّك بعضَ الأجسام عُلوّاً وبعضَها الآخر سُفلاً . وهو يُلاحظُ عملَ هذا القانون بالإضافة

---

(١) ان العرب قالوا في انكسار النور Refraction « الانعطاف » . وكلمة الانعطاف أصحّ من كلمة الانكسار . المفروض (عموماً) أن الانكسار يدل على حالة واحدة معينة : حينما ينتقل النور من مجال (على كثافة معيّنة) إلى مجال آخر مختلف في الكثافة. فعند التقاء سطحي المجالين يحدث انحناء حاد في الشعاعة المارة من أحد المجالين إلى المجال الآخر . أما الانعطاف فهو الانحناء المستمر ، ذلك لأن « الضوء » ينعطف (ينحني سيره في المجال الواحد أيضاً انحناء خفيفاً مطّرداً بالتدرج. وهو ينعطف أيضاً انعطافاً حاداً إذا انتقل من مجال إلى مجال آخر مخالف له في الكثافة .

إلى الماء والهواء ، فيرى مثلاً أن النار والدُّخان يتحركانِ إلى أعلى (لأنهما أخفُّ من الهواء) ؛ وأن الزِّقّ (وعاءَ الجِلد) إذا مُلِئ هواء ووُضع تحت الماء ثم تُرِكَ تحرَّكَ عُلوّاً حتى يَصِل إلى سطح الماء (ص ٦٢–٦٥) .

علم الحياة :

تصفّح ابن طفيل « أشخاص الوجودِ : من أنواع الجماد وأنواع الحيَوان الخ » فوجدها في ظاهرها مُختلفةً جداً ، ولكنه أدرك أيضاً أنّ ثمة جامعاً يجمعُ بينها وأنها مُتشابهة من نواحٍ كثيرة

ويُهِمّنا هنا « الأجسام الحية » من النبات والحيَوان . إن أنواع الحيَوان كلّها « تتّفق في أنها تُحِسّ وتتغذى وتتحرك بالإرادة ... ثم إنّ كلّ نوع منها كالظباء والخيل والحُمُر (جمع حِمار) وأصناف الطير صِنفاً صنفاً ... يُشبه بعضُها بعضاً في الأعضاء الظاهرة والباطنة وفي الإدراكات والحركات والمنازع ، وليس بينَها اختلافٌ إلاّ في أشياءَ يسيرةٍ بالإضافة إلى ما اتفقتْ فيه (ص ٥٦–٥٧) » . وكذلك النباتُ يُشبِهُ بعضُ أنواعه بعضَها الآخَر في الأغصان والورق والزهر والثمر وفي الأفعال (ص ٥٨) .

وكذلك يرى ابن طفيل حينما يوازِنُ بين جميع أنواع النبات ثم بينها وبين أنواع الحيَوان « أنّ جنسَ الحيوان وجنس النبات ... مُتفقانِ في الاغتذاء والنُّموّ . إلا أن الحيوان يزيدُ على النبات بفضل الحِسّ والإدراك . وربما ظهر في النبات شيءٌ شبيهٌ به مِثلَ تحرُّكِ عُروقه إلى جهة الغذاء وأشباهِ ذلك . فظهَر له أن **النباتَ والحيوان شيء واحدٌ بسبب شيءٍ واحدٍ مشتركٍ بينهما هو في أحدِهما أتمُّ وأكملُ ، وفي الآخَرِ قد عاقَه عائقٌ** » عن بُلوغِ ما بلغ إليه الحيوان (ص ٥٨– ٥٩) .

ومع أنّ أكثر هذه الملاحظات في عُمومها وخُصوصها تَرجِعُ إلى أرسطو(١)

---

(١) Cf. Sarton II 62

فيجب ألاّ نغفلَ عن أن فيها آراءً وتعليلات شخصيةً صائبة[1]. أضِفْ إلى ذلك أن ابن طفيل بحَث في ركامِ الآراء في العُصور القديمة والعصور الوسطى واختار منها ما كان صَواباً. وفي ذلك عبقريةٌ ظاهرةٌ ومَقدِرةٌ غيرُ منكورةٍ.

النُّشوءُ المرتَجل:

يرى ابن طفيل أن «الإنسانَ» يجب أن يكون قد خرَجَ من «تُرابِ الأرض» بعد تطوّرٍ طبيعي حدث في زمانٍ طويل (ص ٣٠، ٣٢ - ٣٥). وعندي أنّ هذا النشوء المرتَجل ليس المقصودَ به ولادةُ حيّ بن يقظان، بل ولادةُ الجنس البشري. ولقد نوّه سارطون بمناقشة ابن طفيل للنشوء المرتجل[2].

النشأة الطبيعية:

ولا ريبَ في أن الآراء التي تدور حول نشأة حيّ بن يقظان الطبيعيةِ (ص ٣٦-٣٩، ١٢٩، ١٣٠) كانتْ أعظمَ قيمةً مِنْ تفاصيلِ آرائه في النشوء المُرتَجل.

يدُلّنا ابن طفيل بوضوح على أن نشأةَ الإنسان تخضعُ في تطوُّرها لعوامِلَ طبيعية من البيئة، وعلى أن الإنسان لا يستطيعُ أن يتعلّم أمراً ما إلاّ إذا تعلّم أمراً آخَر سابقاً عليه ضَرورةً. ثم إن التربية الاجتماعية تربيةٌ مصطنعةٌ لا توافقُ طبيعةَ البشر. ولو أنّ البشرَ تُركوا ينشأون نشأةً فِطرية حُرة (كالتي نشأ عليها حيّ بن يقظان) لكانتْ حالهمُ العقليةُ أعلى مما هي عليه اليوم.

---

(١) Cf. Sarton II 303

(٢) Cf. Sarton II 303

الطب والتشريح :

كان ابن طفيل طبيباً بارعاً ، ويبدو لنا أنه اشتغل بالتشريح ، فشَرّحَ الأجسام الميّتةَ والأجسام الحيّة (راجع ص ٤٠ – ٤٥ ، ٥٠ وما بعدها) . ويظهر أنه اشتغل بالتشريح زماناً طويلاً (ص ٥٠) .

غير أن ابن طفيل ما زال يأخُذ « بنظرية القلب » ، وهي أن القلب أعظم ما في الجسد ، وانه مسكنُ الروح .

وقد حرَص الدكتور أحمد شوكت الشطّي [١] في عُجالته « نظرات في طِب ابن الطفيل[٢] الأندلسي مستوحاة من قصته : حيّ بن يقظان»[٣] أن يجمع لابن طفيل أشياءَ تتعلق بالطِب ، فلم يُوفّق . فليس في قِصّة حيّ بن يقظانَ شيءٌ يتعلّق بالطب : لا من حيث وصفُ أعراض الأمراض ولا من حيث صِناعة التطبيب . إن في هذه القصة أشياء كثيرة مهمّة تتعلق بعلم الحياة في النبات والبهيم والإنسان . ذكر الدكتور الطبيبُ أحمد شوكت الشطّي من ذلك خَلْق الجنين (= تخلّق الجنين – بفتح الخاء : ولادته من أمّ أو تطوّره في باطن الأرض) – غِذاء الطفل والتوسّع في تغذيته وإدراكه وتمييزه – التشريح والفسيولوجيا – الدمَ وتوزعه في الأعضاء ... الحياةَ في الحيَوان والنبات... الأغذية بأنواعها ، الخ . (ص ٣) . وهذه لا تتعلق بصناعة الطب ولا بعلم الطب على الحَصْر ، بل بعلمِ الحياة عامّةً .

الحواس :

انّ الأشياء الماديةَ تُدْرَكُ بالحواس الظاهرة . والحواسُ الخمسُ – وهي السمعُ والبصر والشم والذوق واللمس – لا تُدْرِكُ إلا جِسماً : فالسمع يدرك ما يحدُث من تموّج الهواء عند تصادم الأجسام ؛ والبصر إنما يدرك الألوان ؛

(١) طبيب من مدينة دمشق . توفي سنة ١٣٩٩ هـ (١٩٧٩ م) .
(٢) الصواب : طفيل (باسقاط لام التعريف) .
(٣) مطبعة جامعة دمشق ١٣٨٢ هـ = ١٩٦٢ م .

والشم يدرك الروائح؛ والذَّوْق يدرك الطعوم؛ واللمس يدرك الصلابة والخشونة والملاسة الخ. وقد تستطيع هذه الحواسُّ أن «تُشَبِّحَ» في نفسها مداركَ من أجسامٍ غائبة عنها. ولكنها – على كل حالٍ – لا تستطيع أن تتخيَّلَ إلا أجساماً. ثم إن هنالك حاسّةً باطنة يُسميها ابن طفيل ذاتاً لا تُدرك الأجسام بل تدركُ الأمور المجرَّدة، وهي التي عَرَفَ بها حيُّ بن يقظان جميع المعقولات وعَرَفَ الله (راجع ٧٦–٨٧ وما بعدها).

ومَردُّ الحواسِّ عند ابن طفيل إلى الدماغ، «على الطرُق التي تُسمّى عصَباً. ومتى انقطعتْ تلك الطرق وانسدتْ تعطّل فعلُ ذلك العُضوِ» الذي كان يتّصل بالدماغ من طريق العصَب المقطوع. والأعصاب تستمِدّ الروحَ من بطون الدماغ، لأن الدماغ موضعٌ تتوزّع فيه[1] أقسامٌ كثيرة ... (راجع ص ٥٢).

الفلسفة التجريبية:

قد يكون عددٌ من مُفرداتِ المعارف عند ابن طفيل قليلَ الصواب أو خاطئاً، ولكنّ اتجاهَ ابن طفيل العِلميّ كان صحيحاً: لقد كان ذلك الاتجاهُ مَبْنياً على «مُلاحظةِ العالمِ المادّي» ثم على اختبارِ قيمةِ هذه الملاحظة مرةً بعد مرّة وعلى إجراء التجارِب بعد ذلك.

أكثرَ ابن طفيل من مُلاحظه عالَم النبات وعالَم الحيَوان خاصةً. وكذلك لاحظ فعل النار وأثرَها، وجرّب ذلك مرةً بعدَ مرّة. ثم شرّح الحيوانات الحيّةَ مِراراً وتكراراً زماناً طويلاً، وعَرف فضْلَ بعضِ الأدوات على بعضِها الآخَر في مُناسبات شتّى وأدركَ صَلاح بعض الآلاتِ والأدواتِ لشيءٍ دونَ آخَر. وكذلك قام بتجارِبَ في صُنع الثياب واستئلافِ الحيَوان، الخ (راجع ص ٤٧–٥٤).

---

(١) اقرأ: منه (؟).

رابعاً : ما وراء الطبيعة

كان اهتمامُ ابن طفيل بالعالَم الطبيعي عظيماً جداً ، ولكنّ ابنَ طفيل قصدَ من تأليف « حيّ بن يقظان » أن يبحثَ عن عالمِ ما وراء الطبيعة في الدرجة الأولى . ولذلك كان القسمُ الأوفرُ والأهمّ من هذه الرسالةِ مخصوصاً بعالمِ ما وراءَ الطبيعة .

وسأجعل البحثَ في هذا الفصل : بابينِ : بابَ علم الوجود وباب الإلـهيات[1] .

عِلْمُ الوُجودِ المُطْلَقِ

نتناول في هذا الباب مُعالجةَ الأمور الطبيعية في ماهِيَّتِها الأولى ، أو على الأصحّ تلك الأمور التي تدورُ حول مظاهر الطبيعة العُظمى وحول القوانينِ التي تُسيطر على هذه المظاهر ، وهِيَ تلك التي لم يُتَحْ للعقل البشريّ أنَ يشهَد نشوءَها ولا أنْ يُحيط بمَداها . نريدُ هنا أن نُعلّل وجودَ هذا العالمِ العظيم الذي يُحيط بنا .

المكان والزمان :

ذهب ابن طفيل إلى أن العالم مُتناه محدودٌ وعلى شكل الكُرة ، ذلك لأن هذا العالمَ بجُملته جسمٌ له أقطارٌ ثلاثةٌ : طولٌ وعَرْض وعُمْق ؛ وكلُّ ما كان له أقطارٌ فهو محدود .

وبحَث ابن طفيل في الزمان أيضاً بحثاً عارضاً ، فقدِ اعتقد أنّ الزمان من

(١) راجع (الفارابيان) للدكتور عمر فروخ (الطبعة الثانية) ص ٢٢ وما بعدها و ٤٧ وما بعدها ؛ واخوان الصفا له أيضاً (الطبعة الثانية) ص ٤٢ وما بعدها ، ثم طبعة دار الكتاب العربي (بيروت ١٤٠١ هـ = ١٩٨١ م) ، ص ٥١ .

جملة العالم وغيرُ منفكٍّ عنه. من أجل ذلك لا يستطيع (أحدٌ) أن يتخيّل وجودَ العالم متأخراً عن وجود الزمان (ص ٧٩). وبما أن ابن طفيل يميل إلى الاعتقاد بأن العالمَ حادثٌ – كما سيَرِدُ بعدُ – فإنّ الزمان يجبُ أن يكون عنده حادثاً أيضاً.

الهَيولى :

أولُ مراتبِ الوجود المطلقِ عند ابن طفيل «الهَيولى» أو المادة (الأولى)، فهو من أجل ذلك أرِسطوطاليسي الاتجاهِ. هذه الهَيولى شبيهةٌ بالعَدَم إذ لا صورةَ لها البتةَ ولا شيءٌ من الحيـاة فيها، ولا يمكن أن يَسبِقَ عليها وجودٌ ماديّ ما.

ويلي الهيولى في مراتبِ الوجودِ الأسطقساتُ (العناصرُ) الأربعة: الماء والهواء والتراب والنار، وهي أول «المظاهر الطبيعية» وأول مراتب الوجود في عالم الكوْن والفساد. وابن طفيل هنا يأخذ برأي أرسطو الخاطىء ويترُك رأي أصحاب المذهب الذري الذي تركه أرسطو من قبلُ أيضاً.

وكان ابن طفيل يعتقد أن العناصر الأربعـةَ يستحيل بعضُها إلى بعض (ص ٩٥) كما كان قد سَبَق إلى ظنه أولاً (ص ٦٨)، مثل الماءِ إذا صارَ هواءً والهواءِ إذا صار ماء ... (ص ٨٨). ولقد أخذ ابن طفيل هذا الرأيَ الخاطىء من قدماء اليونان وخصوصاً ثاليسَ الملَـطيّ [١].

الصورة :

والمادةُ وحدَها لا تكفي لتحقيق الوجود، بلْ لا بُدّ لهـا من صُوَرٍ تتَبدّى (تلك المادة) فيها. وقد قال ابن طفيل نفسه (ص ٨٢ – ٨٣):

من أجلِ ذلك «كانتِ المادة من كلّ جِسْم مُفتقِرةً إلى الصورة، إذْ

(١) راجع تاريخ الفكر العربي للمؤلف، ص ٦٠ – ٦١.

لا تقوم (المادة) إلا بها (أي بالصورة) ، ولا تَثْبُت لها (للمادة) حقيقةٌ دونها (دون الصورة) ... »

إنّ لكلّ جسمٍ مادةً وصورة . فالطاولةُ على الحقيقة مؤلّفة من خَشَب ومن شكل مخصوص هو الذي يجعل من هذا الخشب طاولة . كما أن شكلَ الخِزانة هو الذي يجعلُ من هذا الخشب نفسِه « خِزانة » .

وتبدُّل الصوَر يُسمى الكوْن والفَساد ، وهو من خصائص الأجسام الطبيعية بأنْ تخلَع صورةً وتلبَس أُخرى مِثل الماء إذا صار هواء (بالتبخُّر) والهواء إذا صار ماء (بالضغط) والنبات إذا صار تراباً (بالانحلال) أو رماداً (بالاحتراق) . فهذا هو معنى الفساد (ص ٨٨) .

إن للإبريق مثلاً صورة معيَّنة . وإذا انكسر الإبريق فسَدت صورته ؛ أما مادته فتبقى موجودة . وكذلك الطاولة إذا تكسرتْ أو احترقت فسَدتْ صورتها . وكذلك إذا صنعنا من الطين إبريقاً فسَدت صورة الطين وكانتْ[1] صورةُ الإبريق .

والصوَر كثيرةٌ مُتعدِّدةٌ في الجسم الواحد — كما يرى ابن طفيل — إلاّ أنه يستعمل هنا « صورة » بمعنى « خاصة » ، فابن طفيل إذا قال: « إن للجسم صوَراً متعددة » يعني ما نَعْنيه نحنُ حينما نقول في العلوم الطبيعية الحديثة : « إنّ للجسم خواصّ وميِّزات متعددة » (راجع ص ٦٤ — ٦٨) ، ومَثَلُ ذلك أنّ الحيَوان إذا أُلقي من شاهقٍ وقعَ على الأرض ، وإذا شاء تحرَّك ، وإذا أُوذيَ هجَم على الناس ، وإذا أكل نما ... الخ . كل هذه الأفعالُ (السقوطُ — الحركة — الغضب — النُمُو) صورٌ للجسم الواحد — هذا معنًى خاصٌّ للصورة عند ابن طفيل .

---

(١) كان هنا تامة بمعنى « حدث » .

وكلّما خَلعتِ المادة صورة خَلعتْ معها الفعل المختص بتلك الصورة . فالماء مثلاً يطلبُ النزول إلى أسفل ؛ فإذا تبخّر الماء زالت عنه صورةُ الماءِ وزال مع زوالِ صورة الماء طلبُ النزول إلى أسفل ثم أخذ صورة جديدة هي صورة البخار ، وأخذ معها أيضاً طلبَ الصعودِ إلى أعلى، لأنه «فعلٌ » لصورةِ البُخار (ص ٧١ – ٧٢) .

ويرى ابن طفيل أنــه كلما كان الموجود أرقى في سُلّم الوجود كانتْ صوَره أكثر تعدداً (أي أنّ الأفعال التي تصدر عنه أكثر تنوعاً) . فالهَيولى وهي شبيهةٌ بالعدَم لا صورةَ لها البتّة . أما العناصر الأربعة فلها صورةٌ واحدةٌ ، « وهي ضعيفة الحيــاةِ [1] جِداً ، إذ ليس تتحرّك إلاّ حركةً واحدة » – يَقصِد ابن طفيل أن لها تفاعلاً واحداً مع غيرها من العناصر ، ثم إنّ لكلّ عنصُرٍ تأثيراً مضاداً لكلّ عنصر آخر . أما النبات فأقوى حياةً من العناصر ، ولكنه أضعف حياة من الحيوان (ص ٩٦ – ٩٧) .

السببية :

« إن كلّ حادثٍ لا بدّ له من مُحدِثٍ » . والحدوث يتناول تبدّلَ الصورةِ على المادةِ الواحدة . وعلى هذا تكون الصوَر كلّها حادثــة وتكون كلها مُحتاجة إلى مُحدِث أو فاعل (ص ٧١) .

ويشير ابن طفيل إلى قضية مُهمّة في السببية ، تلك أن كل صورة فيها استعدادٌ خاصٌ بها لأن تقبل فعلاً أو أفعالاً ما ، « فصُلوح [2] الجسم لبعض الحركات دون بعضٍ هو استعداده وصورته » (ص ٧٢) .

بعدئذ يترك ابن طفيل النِظرة المادية إلى العالم شيئاً فشيئاً ويُثبتُ لجميــع الصوَر وجميــع الأجسام وللعالمِ كلّه فاعلاً واحداً مُختاراً تفتقرُ إليه جميع

---

(١) الحياة (هنا) : النشاط ، الأفعال التي يقوم بها الكائن الحي .

(٢) الصلوح (بالضم) كالصلاح (بالفتح) .

الموجودات وتدوم بدوامه فقط ، إذ « لا قِيام لشيء منها إلاّ به ، فهو ، إذن ، علّة لها ، وهي معلولة له سواءٌ أكانت مُحدَثة الوجود بعد أنْ سبَقها العَدم (كالأشجار وأصناف الحيوان والبيوت والناس الخ) ، أمْ كانتْ قديمة لم يتقدّمْ عليها عدمٌ ، كهذا العالم الذي نعيش فيه . (راجع ٧٨-٨١)

هذا الفاعلُ هو العِلّة الأولى لكلّ موجود ، هو الله .

العالم : قدمُه وحُدوثه :

والعالمُ عند ابن طفيل قديمٌ قِدَمَ فاعلِه ، وهو متأخّرٌ عن فاعله بالذاتِ فقط (أي بأنّ فاعله هو الذي أوجَده) لا بالزمان (أي ليس بين وجود الله ووجود العالم زمنٌ كثيرٌ ولا قليل) . وإذا نحن قلنا إنّ العالم مُحدثٌ فليس معنى ذلك إلاّ أنّ لوجوده سَبباً فقط (راجع ص ٧٨-٨٤) . والعالم لا يمكن أن ينعَدم جُملةً ، ولكنه يمكن أن يتبدّل من صورة إلى صورة ، وعلى هذا يجب أنْ نفهم ما نطَق به القرآنُ العزيز من أمْرِ « قيامةِ القِيامة وخَلْق العالم الخ » (ص ١٢٤) .

يقول ابن طفيل (ص ١٢٤) :

« والعالَم المحسوس (الذي نعيش نحن فيه) - وإن كان تابعاً للعالَم الإلَهيّ شبيهَ الظِّل له ، والعالم الإلَهيّ مُستغْنٍ عنه وبريءٌ منه (أي لا يتصف العالَمُ الإلَهيّ بصِفة من صِفات هذا العالَم الماديّ الواقع) - فإنه مع ذلك يستحيل فرْض عَدمِه ، إذ هو تابعٌ للعالم الإلَهي . وإنما فساده أنْ يُبدّل ، لا أن يُعْدَم بالجملة . وبذلك نطقَ الكتاب العزيز حيثما وقَع هذا المعنى في تغيّر الجبال وتصْييرها كالعِهْن والناس كالفَراش ، وتكوير الشمسِ والقمر وتفجير البِحار ، (ثمّ) « يوم تُبدّل الأرضُ غير الأرض والسماواتُ » (١٤ : ٤٨ ، سورة ابراهيم) . - العهن : الصوف . وتكوير الشمس : انطفاؤها وذهاب نورها .

هذا المقطع يحتاج إلى شيء من التوضيح :

● إنّ عالَمنا هذا الواقعَ ظِلٌّ (تكرارٌ جزئيّ أو ناقصٌ) للعالَم الإلهيّ .. ولعلّ مَقصِد ابن طفيل يُفهَم إذا نحن رجعنا إلى رأي أفلاطون منْ أنّ هنالك عالَمَيْن : عالم « الملأِ الأعلى » (العالمَ الإلهيّ) – وهو وجودٌ روحيٌّ كاملٌ ثابت لا يتبدّل ولا ينعدمُ – ثم عالمَنا الواقع ، وهو وجودٌ ماديٌّ ناقص (إذ هو تقليد للعالم الإلهيّ) . أما النقصُ فقد جاء إلى عالمِنا من المادة التي يتألّف منها : هذه المادة ليست طيّعةً أو (مُطاوعة) للصوَر تمامَ الطاعة . من أجل ذلك تظهرُ الصوَرُ التي تتلبّسْ بالمادة في عالمِنا مُشوّهة .

● العالمُ الإلهي مُستغنٍ عن عالمِنا : يمكن أنْ يوجَد العالمُ الإلهيُّ من غير أن يوَجد عالمُنا . ولكن عالمَنا لا يمكن أن يكون له وجودٌ بغير العالم الإلهي (إذِ العالم الإلهي سبَبٌ لوجودِ عالمِنا) .

● العالمُ الإلهي بريء من عالَمِنا :

يرى الفلاسفةُ أن الملأ الأعلى (العالَم الإلهيّ) بريءٌ من المادة (لا تتعلّق به المادة ، فهو عالمٌ روحانيٌّ محْضٌ) . من أجل ذلك كان العالمُ الإلهي بريئاً من عالمِنا (لأن عالمَنا مُتلبّس بالمادة) .

● فإنه (فإنّ عالمَنا) مع ذلك يستحيل فرْضُ عدمِه ، إذْ هو تابعٌ للعالَم الإلهي . لا يمكن لعالمِنا أن ينعدمَ أو يتلاشى :

(١) إنّ صورة عالمَنا بعد أنْ تلبّستْ بالمادة ، أصبحتْ هذه المادة جزءاً من عالمِنا . وبما أن المادة لا يمكن أن تفنى ، فإنّ عالمَنا لا يمكن أيضاً أنْ يفنى .

(٢) إنّ الله هو سَببُ وجود العالَم . وما دام الله موجوداً ، فلا بُدّ من أن يظلّ هذا العالَم موجوداً مع السببِ الذي كان قد أوْجدهُ .

فإذا نحن فرَضْنا زَوال هذا العالم ، فقد فرَضْنا أيضاً أن يكون سبَبُهُ قد بطَلَ . فكيف يمكن أن يكونَ اللهُ سبباً لوجودِ العالَم ثم لا يوجدُ هذا العالم أو يَفنى هذا العالَم بعد أنْ أوجدَه اللهُ ؟

● ألا يمكن أنْ يُريد الله فَنَاء العالَم ؟

إن فناء العالَم ، بهذا المعنى ، لا يكون بأن يتلاشى العالَم ويَبْطُلَ وجودُه ، بلْ بأن تتبدَّلَ صورتُه الحاضرة . وقد أشار ابنُ طفيل إلى آياتٍ من القرآنِ الكريم تدلُّ على العدَمِ الذي هو « تبدُّل الصوَر على الجسمِ الواحِد » .

أما الآيات التي أشار إليها ابن طفيل فهي التالية :

- (٧٠ : ٨ – ٩ ، المعارج) : يَوْمَ تكونُ السماءُ كالمُهْلِ وتكونُ الجبالُ كالعِهْن » [١] .
- (١٠١ : ١ – ٥ ، القارعة) : القارعةُ . ما القارعةُ ؟ . وما أدْراك ما القارعةُ : . يَوْمَ يكونُ الناسُ كالفَراشِ المَبْثوثِ [٢] . وتكونُ الجبالُ كالعِهْن المَنفوشِ .
- (٨١ : ١ ، ٣ ، ٦ ، التكوير) : إذا الشمسُ كُوِّرَتْ . ... وإذا الجبالُ سُيِّرتْ . ... وإذا البِحارُ سُجِّرَتْ [٣] .
- (٨٢ : ١ ، ٣ ، الانفطار) : إذا السماءُ انفَطرَتْ . وإذا الكواكبُ انتَثَرَتْ . وإذا البِحارُ فُجِّرَتْ [٤] .
- (١٤ : ٤٨ ، ابراهيم) : يَوْمَ تُبَدَّلُ الأرضُ غيرَ الأرضِ والسموات .... .

(١) المهل : المعدن (بكسر الدال) السائل (بفعل الحرارة) . العهن : الصوف .
(٢) القارعة : (هنا) يوم القيامة (لأن يوم القيامة يقرع – يخبط – القلوب بأهواله) . المبثوث : المنتشر ، المتفرّق .
(٣) كوّر فلان الشيء : جعله كالكرة . وإذا الشمس كوّرت (هنا) : ذهب أو انطفأ نورها . سجرت : أوقدت . سجرت البحار : أصبح ماؤها لهيباً مشتعلاً .
(٤) انفطرت : انشقت . انتثرت : تفرّقت . فجّرت البحار : ارتفعت الحواجز التي بينها وأصبحت كلها بحراً واحداً .

الآيات الكونية :

في القُرآنِ الكريم آياتٌ كونيةٌ كثيرةٌ تُشيرُ إلى مبادىءَ من العلم . غيرَ أنّ رأييَ ألا يُكثِرَ الناسُ من الموازنةِ بين هذه الآياتِ ومكتشَفاتِ العِلم الحديث لثلاثة أسباب :

(أ) إنّ المقصودَ الأوّلَ من هذه الآياتِ « العِبْرةُ » (النظرُ في أحوالِ الحياة وفي عواقب الأمور – كي يصلُحَ عمل الإنسان على هذه الأرض) .

(ب) إنّ مِثل هذه الموازنةِ تُجَرّيءُ نفراً من الناس على تناول الآياتِ الكريمة في الأحوال الصحيحة وفي غير الأحوال الصحيحة ، وخصوصاً أولئك الذين ليسوا من أهل العِلم ولا من أهل الفِقه .

(ج) قد يَصِلُ العقل الإنسانيُّ إلى كشفِ أمرٍ من أمور العلم فيُسرع رجلٌ إلى استخراج الآيات التي فيها إشارات تُوافق ما كشفَ عنه العِلم ، في يومٍ ما ، كثيراً أو قليلاً . فإذا اتّفق – بعد مُدّة ، كما يتفِق أحياناً – أنْ جاء كشفٌ علميٌّ جديدٌ فدلّ على أنّ الكشفَ الأول لم يكنْ صحيحاً أو كان في صِحته شيءٌ من الشك ، فما يكون « الموْقفُ » من أنّ آيةً كريمةً قد طُبّقتْ على أمرٍ غير صحيح ؟

من أجل ذلك أرى أنْ يقتصِد الباحثون في الموازنة بين آياتِ القرآن الكريم والمنجَزات العلمية المختلفة ، وألاّ يتولّى ذلك إلاّ البارعون في العِلم وفي أمور الدين معاً ، وألاّ يستشهِدوا بالقرآن الكريم إلا على ما وَضحَ واستقرّ من أمور العلم .

الالّهيـــــات

تتناول الإلّهياتُ على الحصْر « جميعَ المغيَّبات» كمعرفة الله وبِعثة الرُّسل والنفس واليوم الآخر ، أو بكلمة واحدة ، إنها تتناول صِلة الله بالإنسان .

الله سبحانه وتعالى :

ان الله هو فاعلُ هذا العالم (خالقه) ، ولا يمكن أن يحدُثَ شيء في هذا العالَم كلّه إلا بأمره. وهو واحدٌ قادر عالم بما صنع مختار لما يشاء. ولكنه ليس جسماً ، ولذلك لا يمكن أن يُحَسّ ولا أنْ يُتَخيَّلَ ، لأن التخيّل ليس شيئاً سوى إحضار صوَر المحسوسات بعد غيْبها (راجع ص ٧٢ – ٧٣ ، ٨٠) .

وابن طفيل معتزليّ الرأي في الله ومن آل أبي الهذيل العلاّف [1] : يرى ابن طفيل مع المعتزلة أن الله تعالى يجب أن يُنزَّه عن الجسمية . ثم يرى مع أبي الهذيل العلاّف أن لله صفاتٍ هي ذاتُه ، يقول ابن طفيل : « فلما عَلِمَ (حي بن يقظان) أنّ (صِفات الله) كلّها راجعةٌ إلى حقيقة ذاته ، وأنه لا كَثرة فيها بوجه من الوجوه ... وعَلِم أن عِلمَه بذاته ليس معنىً زائداً على ذاتهِ ، بل ذاتُه هي عِلمُه بذاتِه ، وعِلمه بذاتهِ هو ذاتُه ...) » [2]

وهو في غايةِ الكمال بريئاً من جميع معاني النقص لا يتعلّق به العدَمُ ، إذْ هو الموجود المحْض الواجب الوجود بذاتِه ، المعطي لكلّ وجود وجوده ، فلا وجودَ إلاّ هو . فهو الوجود ، وهو الكمال ، وهو التمام ، وهو الحسن وهو البهاء ، وهو القدرة ، وهو العِلم ، وهو هو » (ص ٨٤–٨٥) . وكل كمالٍ وبهاء فإنما يصدُرُ عنه ويَفيض منه (ص ٩١) .

والله ذو عناية بالعالم كلّه ، خلقَ كلّ شيء لمنفعة مقصودة منه ، وهو يَعْرِف كل شيء : لا يعزُبُ عنه مثقال ذرّة في السموات ولا في الأرض ؛ ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلاّ في كتاب مُبين [3] (ص ٨٤) » .

والله لا يُدْرَكُ بالحواسّ ، بل بذاتِ الإنسان المعدّة لمثلِ هذا الإدراك.

---

(١) راجع دهبور ٥٧–٥٨ (ابو الهذيل يجمع بين رأي الأشعرية ورأي المعتزلة). آل: أتباع.
(٢) ابن طفيل ب ١١٨ ، د ١١١ .
(٣) القرآن الكريم ٣٤ (سورة سبأ) : ٣ .

فليس كلُّ إنسان ذا استعدادٍ لإدراكِ الله . وهذا الإدراك يكون في الآخرة ، وقد يكون في الدنيا (ص ٩٠ – ٩١) بعد ارتياضٍ وتصوّف مرّ الكلامُ عليه [١]. وإدراك اللهِ خاصٌ بالبشر ، إذ ليس في البهائم ولا في النبات استعداد لأن تتعرفَ الله (ص ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٨ – ٩٩) .

النبوة والأديان :

يهاجمُ ابن طفيل الفارابيّ لأنه « صرّح » بسوء معتقدِه في النبوة وقال إنها للقوة الخيالية في البشر ثم فضّل الفلسفة عليها (ص ١٦) . وابنُ طفيل لا يريد التوسّعَ في الكلام على النبوة لأنّ كتابه لا يليقُ بهذا البحث (ص٣٢) .

غير أن ابن طفيل لا يكاد يصل إلى آخرِ رسالة حي بن يقظان حتى يشير إلى أنّ الإسلام مِلة من الملل الصحيحة المأخوذة عن الأنبياء ... وهي ملّة محاكيةٌ لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي تُعطي خيالات تلك الأشياء وتثبتُ رسومَها في النفوس حسْبَما جرتْ به عادة الجمهور (ص ١٢٥–١٢٦ ، ١٣٤) فالنبوّة ، إذَنْ ، تخاطب الناس (والعامّة منهم خاصة) على قدْر عقولهم ولا تكشِف لهم عن الحقائق .

ولا يرى ابن طفيل بأساً في أن يتتّبع الإنسان الفائق الفِطرة ما جاء به الأنبياء للعامة من الفرائض ، ولكنه يفضل على ذلك كلهِ « العبادةَ العقلية » (ص ١٢٦ ، ١٣٢ وما بعدها) . ولكنّ الملموح في رسالة حي بن يقظان أن الإنسان الفائق للفِطرة مستغنٍ عن النبوّة بما وُهِبَ من العقل [٢] : إن حي بن يقظان لما أخبر أسالاً بما عرَفه من الحقائق « لم يشكّ أسالٌ في أن جميع الأشياء التي وَرَدتْ في شريعته من أمر الله عزّ وجل وكُتبهِ ورسُلهِ واليوم

---

(١) راجع ما سبق ، ص ٥٣–٥٥ ، ثم ٩٦–١٠٠ .

(٢) راجع ابن طفيل (١٣٢ وما بعدها) ؛ راجع أيضاً ما سيأتي عن الكلام على « أثر ابن طفيل في الفلسفة الأوروبية » .

الآخرِ وجنتهِ وناره هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بنُ يقظان ... وعند ذلك نظر إلى حيٍّ بن يقظان بعين التعظيم والتوْقير (ص ١٣٢) » .

النفس :

يتألف الإنسان من جزأينِ : من جسَدٍ ومن نفسٍ (راجع ص ٦٤) ، والنفسُ أشرفُ هذين الجزأين ، ثم إنّ الإنسان يفْضُلُ بهذه النفس سائرَ الموجودات من النبات والحيوان ، فلقد خُلق الإنسان لغاية أُخرى ، وأُعِدَّ لأمرٍ عظيم لم يُعَدّ له شيء من أنواع الحيَوان . والنفسُ هذه لا يُدركها الفساد (ص ٩٩–١٠٠) ، لأنها من ذات الله (ص ١٢٣) ، أو إنها تُشبه ذات الله فقط (ص ١٠٠) .

من أجلِ ذلك كُله كانتِ النفسُ الإنسانية خالدة ، إذ لا يمكن أن تَبيد أو تفسُدَ أو تضمحِلّ ، بل هي دائمةُ البقاء (ص ٨٨) . أما النفوسُ النباتية والحيوانية فإنها صائرةٌ إلى العدَمِ (ص ٩٣–٩٤) سواءٌ أكانت هذه النفوس الحيوانية بهائمَ على صورة البهائم أم كانت على صورةِ البشر (ص ٩١) .

والنفسُ هذه هي غير الروح الذي هو من أمر الله أيضاً والذي هو دائمُ الفيَضانِ من عند الله ، والذي يسكنُ القلبَ (ص٣٠ ، ٤٤ – ٤٥ ، ٥١ – ٥٢ ، ٩٧–٩٨) . إن الروح مبدأُ الحياة ، وأما النفسُ فهي « الذاتُ المدرِكة العاقلة في الإنسان » .

السعادة والشقاء :

السعادة عند ابن طفيل هي الاتصال بالله ، والشقاء هو البُعد عن الله [١] . هذا الاتصالُ بالله يجب أن يحدُثَ في هذه الحياة الدنيا ، فإذا استتمّ هذا

---

(١) Ueberweg II 313 راجع طريقة الاتصال في باب الفلسفة العملية عند التكلم على التصوف (ص ٩٦ وما بعد) .

الاتصال هنا استمرّ إلى الآخرة ، وإلاّ كان الإنسان شقياً في دنياه وآخرته . ولكن يجب أنْ نعلمَ أنّ هذا الاتصال عقلي بحْتٌ ، وأنه ليس ثمّة حالانِ مختلفتان موجودتان معاً في وقتٍ واحد ، بل إن السعادة حال إيجابية (يتصلُ الإنسان فيها بالله) بينما الشقاء حال سلبية (يكون الإنسان فيها بعيداً عن الله).

وهكذا يرى ابن طفيل أن « سعادة الإنسان وفوزه من الشقاء إنما هو دوام المشاهدة للموجود الواجب الوجود (الله) بحيث لا يُعرِض عنه طرْفةَ عين » (ص ١٠١) . هذه المشاهدةُ يجب أن تُفهَم على أنها اتصال حقيقيٌّ بالألوهية تفنى معَه شخصية الإنسان المتصل ، إذ تُصبح مع الألوهية المتصل بها شيئاً واحداً . ثم إنّ الأمر أجلُّ من ذاك ، إن السعادة إنما هي – عند ابن طفيل – عَوْدةُ هذا الجزء الإلهي الذي كان قد اتصل بالإنسان إلى مَعْدِنه الأول في ذاتِ الله[1] . تلك هي السعادة القُصوى التي تحصُل « بالمشاهدة الصِرْفة والاستغراق المحْض الذي لا التفات فيه بوجهٍ من الوجوه إلاّ إلى الموجودِ الواجب الوجود » . والذي يُشاهِدُ هذه المشاهدة تكون نفسُه هو قد غابتْ عنه وفَنِيتْ وتلاشتْ (راجع ص ١٠٢) .

فإذا سَعِدَت النفس الإنسانية باتصالها بالله في هذه الدنيا ثم وافَتها المنونُ – وهذا الاتصال باقٍ – استمرتْ سعادتها وبقيَتْ « في لذّة لا نِهاية لها وغِبطة وسرور وفرح دائم » . أما مَنْ حُرِم المشاهدةَ ثم وافاه الموت وهو لا يزال محروماً منها بقي في عذاب طويل وآلام لا نِهاية لها . إلاّ أن النفس الإنسانية قد تستطيع بعد الموت أيضاً أن تتخلّص من شقائها السّرْمَدي فتُشاهد الله من جديد حسْبَ ما فيها مِنَ استعداد لذلك ، أو أن تبقى في ذلك الشقاء إلى الأبد (راجع ص ٩١–٩٢) .

أما النفوسُ البهيميّة فلا خلودَ لها . وهي لا تشعرُ بوجودِ ذلك الموجودِ

(١) راجع الكلام على النفس ص ٨٥ .

الواجبِ الوجودِ (الله) ولا تتألم لِفـَقده ، ذلك لأنها لا تـَعـْرِفـُه حتى تشتاق إليه . هذه حالُ البهائم غيرِ الناطقة كلـّها ، سواءٌ أكانتْ على صورةِ الإنسان أو لم تكن (ص ٩١ ، ٩٢ ، واجع ابن طفيل ب ٩٥) .

*

أمـّا رأيُ ابن طفيل في سعادة العامة من أولئك الذين يتمسكون بظاهر الشريعة فغريب جداً ، ولكنه يتفق معَ اتجاه ابن طفيل في الفلسفة العقلية . يقول ابن طفيل عن أولئك الذين يتمسـّكون بظاهر الشريعة ثم يقولون بجميعِ ما فـُرِض عليهم في الدين من غير أنْ يُفكـّروا لأنفسهم أو من غير أن يفكـّروا على الإطلاق :

« إنّ هذه الطائفةَ المريدة القاصرةَ لا نجاةَ لها إلا بهذا الطريق (= طريق التمسـّك بظاهر الشريعة) ، وإنها إن رُفِعتْ عنه إلى يَفاع الاستبصار اختلّ ما هي عليه ولم يُمكِنها أن تلحَق بدرجـة السعداء (الحقيقيين ، العقليين) فتذبذبتْ وانتكستْ وساءت عاقبتُها . وإن هي دامتْ على ما هي عليه حتى يوافِيَها اليقينُ فازت بالأمن ... » (ص ١٣٩ ، ابن طفيل ب ١٥٤) .

ومعنى ذلك أنّ نفوس هؤلاء لا تستطيعُ أن تـَصِل إلى السعادة الصحيحة ، فيجب ألاّ تحاولَ الوصول إليها أبداً . ذلك لأنها إذا حاولتْ ذلك عرَفتْ منها شيئاً قليلاً « وأدركتْ » بعضَ ما هي فيه من الشقاء فأصبحتْ في ألمٍ دائم لا تستطيع التخلـّص منه — لِنقـْصِ فِطرتها وقِلـّة استمدادها العقلي وقـُصور إدراكها .

وأما إذا ظلـّتْ جاهلة « لتلك السعادةِ العقلية » التي يَنالها أهل « الفِطرة الفائقة » فقط ، ثم وافاها الموت وهي على مثل ذلك ، كانتْ حالها حالَ البهائم غير الناطقة لا تشعرُ بألم ولا تشتاقُ إلى سعادة « فتفوزَ حينئذٍ بالأمنْ » ، أيْ تكون في مأمن من الشقاء العقلي ! وإذا أصر هؤلاء « القاصرون » على أن

يَعْرِفوا السعادة ثم قصّروا دون غايتها وماتوا على ذلك أصبحتْ نفوسهم يومئذ « في آلام لا تنقضي وحسَرات لا تمّحي ، قد أحاط بهم سُرادقُ العذاب ، وأحرقتها نارُ الحجاب ، ونُشِرتْ بمناشيرَ من الانزعاج والانجذاب » (ص ١٢١) . إلاّ أنّ هذا كله - كما يقول ابن طفيل نفسه - تعبيرٌ رمزيٌّ ، لأنّ مجالَ العبارة هنا ضيّق . ثم إنّ الألفاظ تُوهِمُ غيرَ الحقيقة » (ص ١٢٢ - ١٢٣) .

خامساً : الفلسفة العملية

كنّا إلى الآنِ [١] نبسُط فلسفةَ ابن طفيل العقلية ، إيِ الفلسفةَ النظرية أو الفلسفةَ التي يحاول الإنسان بها أنْ يَصِل إلى الحقيقة بقطع النظر عن كلّ أمر آخَر . أما الآنَ فيجب أن نأتيَ إلى الفلسفةِ العملية ، اي الفلسفةِ التي من شأنها أن تخلُقَ سعادة الإنسان في حياته الدنيا - سواءٌ أكانتْ هذه الفلسفة تؤدي إلى « حقيقة » أو لا تؤدّي . إنّ « الحقيقة » غاية الفلسفةِ النظرية ؛ أما الفلسفة العملية فغايتها « الإنسان » .

الفرد والمجتمع :

يبدو أنّ قضية « الصّلةِ بين الفرد والمجتمع » كانتْ ثائرة في الأندلُس في أيام ابن طفيل ، وكانت تنحَلُّ في الحقيقة إلى البحث عن الصّلة بين التفكير الفلسفي والدين ، كما تفهمه العامة [٢].

---

(١) الآن : ظرف زمان (يدل على الزمن الحاضر) وتلزمه لام التعريف ، وهو مبني على الفتح. ومنهم من جعله معرباً. وهذا الذي اختاره جلال الدين السيوطي (ت٩١١ هـ). وقد جاءت كلمة « الآن » في الشعر القديم مجرورة بحرف الجر « من» ومعربة بالكسرة (راجع المعجم الكبير ١ : ٦٦١) .

(٢) Cf. Enc. R. E. VII 73 c.

ولقد رأينا أنّ شِدّة اهتمام ابن باجه بموضوع الفرد والجماعة قد دفعته إلى أنْ يسوقَ فلسفته كلّها في كتاب سمّاه « تدبيرَ المتوحّد » عرَض فيه أيضاً لصِلة الفرد بالجماعة عرضاً مفصّلاً [1] . وكذلك ابن طفيل « فقد أثار اهتمامَه أيضاً أمرُ العِلاقة بين الفرد والمجتمع وما (في المجتمع) من آراء غيرِ ممحّصة ، ولكنه ذهب إلى أبعد (مما ذهب إليه) ابن باجه : جعَل ابنُ باجه المفكّرَ المتوحّدَ ، أو طائفةً صغيرة من المفكرين المتوحدين ، يُكوّنون دولة داخلَ الدولة ، كأنهم صورةٌ للجماعة كلّها أو نموذجٌ لحياة سعيدة ؛ أما ابن طفيل فإنه رجَع إلى منشأ الجماعة وهو الفرد » [2] .

العامّة والخاصّة :

يتألّفُ المجتمعُ من فَرْقَينِ غير متساويَيْنِ من الناس : من العامّة ، وهم الكَثرة المطلقة في المجتمع ؛ ومن الخاصّة وهم قِلة من ذوي الفِطرة الفائقة . ثُم إن العامة تنقسم بدَوْرها أيضاً فَرْقين غير متساويينِ : جمهوراً غالباً ، وهم أيضاً بدورهم كَثرةٌ ، ثم نخبة أقربَ إلى الفَهْم والذكاء من جميع الناس ؛ وهم بطبيعة الحال قِلة .

ومن خصائص العامة عند ابن طفيل الجُبْنُ عن التفكير المستقِل ثمّ التعلّقُ بما يَدين به المجموع (ص ١٢٧) لِما « هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضَعْف العزم ، وأنهم كالأنعام بل هم أضلُّ سبيلا [3] (ص ١٣٥) » .

والعامّة يتمسكون دائماً بظاهر الأمور ، ويقيّدون أنفُسَهم بالألفاظ ، وقلّما يَفطنون لِما أُريد من الشرع أو القانون أو مِن غيرِهما من الأوامر والنواهي . وهم شديدو الإيمان بالأشخاص لا بالمبادىء « فإذا اعتقدوا بشخصٍ

(١) راجع ابن باجه ٢٢ ، ٣٩–٤٠ ، ٥٠–٥٢ ، ٥٣–٥٦ .
(٢) ده بور ٢٤٩ .
(٣) راجع القرآن الكريم ٢٥ (سورة الفرقان) : ٤٤ .

تَبِعوه خطأً أو صواباً لأنهم قلّما يستطيعون فَهْم المبادىء (راجع ص١٣٧) :

« وتصفّحَ (حيٌ بن يقظان) طبَقاتِ الناس فرأى كلّ حِزْبٍ بما لدَيْهم فرِحون [١] : قدِ اتخذوا إلَـهَهم هواهُم ، ومعبودَهم شهَواتِهم ، وتهالكوا في جمع حُطام الدنيا وألهاهُمُ التكاثر [٢] حتى زاروا المقابر . لا تنجَحُ فيهم الموعظةُ ولا تعملُ فيهم الكلِمةُ الحسَنة ؛ ولا يزدادون بالجدَل إلاّ إصْراراً. وأمّا الحِكمةُ فلا سبيلَ لهم إليها ولا حظّ لهم منها : قد غمَرَتْهُمُ الجَهالة ورانَ على [٣] قُلوبهم ما كانوا يَكسِبون [٤] : خَتمَ اللهُ على قُلوبِهم ؛ وعلى سَمْعِهم وعلى أبْصارِهم غِشاوةٌ ، ولهم عذاب عظيم [٥] » (ص ١٣٧) . وإنّ أكثرَ الناسِ عند ابن طفيل « بمنزلةِ الحيوان غير الناطقِ » (ص ١٣٨) .

أمّا الخاصّةُ من ذوي الفِطرة الفائقةِ فهم أهلُ التفكير ، ولذلك كانوا فيما يتعلّقُ بالدين خاصةً « أشدّ غوْصاً على الباطن وأكثرَ عُثوراً على المعاني الروحانيـة وأطمع في التأويل » وأميلَ إلى العُزْلة والانفراد عن العامة (ص ١٢٦–١٢٨) . وما رسالةُ حي بن يقظان كلُّها إلا وسيلةٌ إلى إقامةِ الدليل على أنّ الإنسان ذا الفِطرةِ الفائقةِ يستطيـع أن يَصِل بلا مُعين سوى عقلِه إلى إدراكِ كلّ مـا في الوجودِ من أدْنى مَظاهرِه المادّيةِ إلى أسمى مَراتبهِ الروحية . والخاصةُ أميلُ إلى التفكير والعِبادة العقلية منهم إلى الشرعِ والعِبادات الشرعية .

---

(١) القرآن الكريم : « كل حزب بما لديهم فرحون » ٢٣ (سورة المؤمنون) : ٥٣ ؛ ثم ٣٠ (سورة الروم) : ٣٢ .

(٢) التكاثر : افتخار بعض الناس على بعض بكثرة العدد (من قومهم أو جماعتهم) أو بكثرة المال .

(٣) ران النعاس على فلان : غلبه ، غطّى عليه (جعله ينشغل عن كل أمر آخر) .

(٤) القرآن الكريم ٨٣ (سورة المطففين) : ١٤ .

(٥) القرآن الكريم ٢ (سورة البقرة) : ٧ .

الحكمة والشريعة :

اهتمّ فلاسفةُ الإسلام – وخصوصاً فلاسفةَ المَغرب – بالصّلة بين الشريعة والحِكمة أو بين الدين والفلسفة ؛ وعلى هذا تَدور رِسالةُ حي بن يقظانَ لابنِ طفيل .

يُخبرنا عبد الواحد المرّاكُشي [1] أن ابن طفيل كان مُعظّماً للنبُوّاتِ وأنه كان حريصاً على الجمع بين الحِكمة والشريعة .

أما الحِكمة أو الفلسفة فمَدْلولها معروفٌ . وأما الدينُ عند ابن طفيل فليس سوى وازعٍ اجتماعي للعامةِ : « فإنّ حظّ أكثرِ الجمهورِ مِنَ الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتِهم الدنيا ليستقيمَ له [2] معاشُه ولا يتعدّى عليه سِواه في ما اختُصّ هو به (ص ١٣٨) .

وللدينِ ظاهرٌ وباطن . والدينُ يَضرِبُ للناس أمثلةً فقط ، هي خَيالاتُ حقائقِ الوجود ، فإن « صِفاتِ الله عزّ وجل والملائكةَ والثواب والعِقابَ ألفاظٌ (ص ١٢٦) . ولذلك قال ابن طفيل : ولم يشُكّ أسالٌ في أن جميعَ الأشياء التي وَرَدتْ في شريعته من أمر الله عزّ وجل وملائكتهِ وكتُبهِ ورُسلهِ واليوم الآخِر وجنتهِ ونارِه إنما هي أمثلةُ هذه الأشياء التي شاهَدها حيٌّ بن يقظان . وكذلك الصلاةُ والزكاةُ والصيام والحج أعمالٌ ظاهرة فقط (ص ١٣٢ ، ١٣٣) .

ولقد تعجّب حي بن يقظان حينما سَمِع من أسال أن الدينَ قد أتى بفرائضَ وعباداتٍ وأباح اقتناء الأموال والتوسّع في المآكِل ، إذ عدّ ذلك كله مساعِداً للبشر على أن يَفرُغوا للاشتغال بالباطل وأنْ يُعْرضوا عن الحق (ص ١٣٤) . ولكنه لما دَرَس أحوال الناس زال تعجُّبه ، إذ « رأى أن الكُل منهم [3] إلاّ

(١) المعجب ١٧٢ .
(٢) للجمهور .
(٣) اقرأ . رأى أنهم كلّهم إلا .

اليسيرَ (منهم) لا يتمسكون من ملتهم[1] إلاّ بالدُّنيا، وقد نَبذوا أعمالهم (الدينية) على خِفّتها وسهولتِها وراءَ ظهورِهم، واشتَرَوْا بها ثمناً قليلاً؛ وألهاهُمْ عن ذِكْرِ الله تعالى التجارة والبيع... بانَ له وتحقّق على القطْع أن مُخاطبتَهُم بطريق المكاشفة لا تمكِنُ، وأن تكليفَهم من العمل فوقَ هذا القدْر لا يتفق، وأنّ حظّ أكثر الجُمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو في حياتِهم الدنيا ليستقيمَ لهم مَعاشهم. وإذا أنت تصفّحْتَ أعمال الرجُل العاميّ « من وقتِ انتباهه من نومهِ إلى حينِ رجوعِه إلى الكَرى[2] لا تجِدُ منها شيئاً إلاّ وهو يلتمسُ به تحصيلَ غايةٍ من هذه الأمور المحسوسةِ الخسيسة: إمّا مالٍ يجمَعه، أو لذّةٍ ينالها أو شهوة يَقْضيها، أو غيظٍ يتشفّى به أو جاهٍ يُحرِزه، أو عمل من أعمال الشرع يتزيّن به أو يدافع به عن رَقَبتهِ. فلمّا فَهِم أحوالَ الناس و (عَلِمَ) أنّ أكثرَهم بمنزلةِ الحيوان غير الناطق عَلِم أن الحِكمة كلّها والهداية والتوفيق في ما نَطقَتْ به الرُّسلُ، لا يمكنُ غير ذلك ولا يحتمِلُ المزيد عليه: فلِكلٍّ عملِ رجالٍ، وكلٌّ مُيسَّر لِما خُلِقَ له ... » (ص ١٣٧ – ١٣٩).

ويرى الدارسُ بوضوح أن الإنسانَ الفردَ ذا الفِطرةِ الفائقة، يستطيع – بخلافِ العامّة – أن يَصِل بعقلهِ وحدَه إلى ما جاءَ به الأنبياء من عند الله. وبكلمةٍ أُخرى، يرى ابن طفيل أن الإنسان العاقلَ مُستَغنٍ عن النبُوّة. ومعَ أنّ هذه الفِكرة شائعة في جميعِ رسالة حي بن يقظان، فإن ابن طفيل يقول صراحة (ص ١٣٢): « فلما سمع أسالُ من حي بن يقظان وصْفَ تلك الحقائق والذواتِ المفارقة لعالَم الحِسّ العارفةِ بذاتِ الحق عزّ وجل ثم وَصفَ (حي بن يقظان) له ما أمكنَه وصْفُه مما شاهدَه عند الوصول ...

---

(١) دينهم.

(٢) الكرى: النوم.

لم يشُكَّ أسالُ في أن جميعَ الأشياء التي وَرَدَتْ في شريعته من أمرِ الله عزَّ وجلّ وملائكتِه وكتُبِهِ ورُسلِهِ واليومِ الآخِر وجنّتهِ وناره هي أمثِلةُ هذه التي شاهَدَها حيُّ بن يقظان ، فانفتحَ بَصرُ قلبه وانقدحتْ نار خاطِره وتطابَق عنده المعقول والمنقول وقَرُبتْ عليه طرُقُ التأويل. ولم يَبْقَ عليه[1] مُشكِلٌ في الشرع إلا تبيَّن له ، ولا مُغلَقٌ إلاّ انفتحَ ، ولا غامض إلاّ اتّضح ... فالتَزَم خِدْمتَهُ والاقتداءَ بـه والأخذَ بإشارتهِ فيما تعارضَ عندَه من الأعمالِ الشرعية التي كان قد تعلّمها في مِلّته (ص ١٣٢ ، ١٣٣) .
من هنا نستنتجُ ما يلي :

أ – إن حي بن يقظان الذي لم يَعْرف الأنبياء ولا سَمِع ما جاءوا به استطاعَ بعقلهِ وحدَه أنْ يَصِل إلى ما أتى به الأنبياء أنفسُهم من عند الله .

ب – إن الأمورَ التي شاهَدها حيُّ بن يقظان على هذا النحو كانت أوضَح مِن الأمثلةِ التي ضرَبها الأنبياء للتعبير عن هذه الأمور نفسِها .

ج – إن أسالاً كان يرى في الشريعة أموراً مُشكِلةً ومُستغلِقةً وغامضة ، فلمّا سَمِعَ من حي بن يقظان ما سَمع اتّضح له ما لم يكن واضحاً عنده من قبلُ في الشريعة .

د – إن أسالاً كان يستشيرُ حي بن يقظان في الأعمال الشرعية التي كانت عنده مُتعارِضَةً ثم يَتبَعُ رأي حيّ بن يقظان في تأويلها .

ومَع أنّ حي بن يقظان يعودُ فيسألُ أسالاً عما جاء في الدين فيراه في حقيقته القُصوى غيرَ مُخالف لما رآه هو بعين ذاتِه ، فإنه يستغربُ أن يضعَ الأنبياء الدين للبشر في هذا الثوب اللفظيّ الذي يخالفُ ظاهرَه باطنُه. ولكنه

---

(١) كذا في الأصل . اقرأ : عنده . ويستقيم المعنى بحذف « عليه » أيضاً .

بعدئذ يرى أن الأنبياء على حقّ لأن جمهور الناس لا يستطيع فهمَ حقائقِ الأمور ، ولأن الأنبياء قد خاطبوا الناس على قدْرِ ما فَهِموا لا على قدر ما يجب أن يعلموا (راجع ص ١٣٢ — ١٣٥) .

إلاّ أن ابن طفيل يُفضّل العِبادةَ العقلية – التي عَرفها حيُّ بن يقظان مستقلاً عن كلّ تأثيرٍ آخَر – على العبادةِ الشرعية التي وضَعها الأنبياء للناس . وذلك ظاهرٌ في قولهِ عن حي بن يقظان وأسالٍ بعد أن يَئِسا من إصلاح الناس ورجَعا إلى جزيرَتِهما (ص ١٤٠) :

« وَطلَبَ حيُّ بنُ يَقظانَ مَقامَهُ الكريمَ بالنّحْوِ الذي طَلَبَهُ أوّلاً حتى عاد إليه . واقْتَدى بهِ أسالٌ حتى قَرُبَ منه أوْ كاد » .

من هُنا يتبيّن لنا بوضوح أن العبادة العقلية – في رأي ابن طفيل – افضلُ من العبادة الشرعية :

أ – إن حي بن يقظان لم يُبدّلْ رأيَه في نوع عبادته .

ب – إن أسالاً ترك ما علّمه الأنبياءُ من أنواع العبادة واتّبع ما وصل إليه حي بن يقظان بنفسه .

جـ – إن أسالاً كان أقلّ ذكاءً من حيّ .

د – إن أسالاً لم يستطعْ – لمكانِ تربيتهِ الشرعية السابقة – أن يَصِلَ إلى ما وَصلَ إليه حي بن يقظان من طريق العقل .

الصلة بين الدين والفلسفة :

فما الصّلةُ ، إذَنْ ، بين الدين والفلسفة عند ابن طفيل خاصةً ؟

يتّبعُ ابن طفيل في هذه القضية رأي أنداده من فلاسفة المغرب : إنّ الدين للعامّة ؛ أمّا التفكيرَ فهو حظُّ الفلاسفة . وإذا تأمّل الإنسانُ الغايةَ من الفلسفة

والغاية من الدين وجد أن الدين والفلسفة يَنحُوان كلاهما نحو سعادة البشر . إلاّ أن بعض البشر - لِنقص فِطرتِهم ولجهلِهم ، وهم الكثرة الغالبة في المجتمع من العامة - لا يُطيقون التفكير الفلسفي المطلق حتى تتيسرَ لهمُ السعادة من طريقه . من أجل ذلك أتتِ الشرائع بما يوافقُ مَدارك هؤلاء وما هو في الحقيقة على مِقدار حاجاتِهمْ في الحياة الدنيا وعلى مقدار طموحِهم في المجتمع الإنساني . وهكذا نرى أن سعادةَ الفلاسفة من طريق العقل « سعادةٌ مُطلقة كاملة » ، بينما سعادة العامة من طريق الشرائع « سعادة نسبية ناقصة » . فالفلسفة ، إذَنْ ، سبيل لتطوُّر العقل الإنساني نحو الكمال والخير لأفراد مَعدودين ذَوي فِطرة فائقة ، بينما الشرائع ليستْ بما جاءت بـه من الفرائض والعبادات ومن القول بأنواع الثواب والعِقاب سوى « وازع اجتماعي » للعامّة تهيّىء لهم أسبابَ التغلّب على شقاءِ الحياة المادية وتمنعُ بعضَهم من الاعتداء على بعضِهمُ الآخَرِ (١) .

وجُمهورُ البشرِ أكثرُ إدْراكاً للسعادة المادية المحسوسة وأعظمُ اطمئناناً إليها ، ولذلك حرَصَ الدينُ على وصْفِ أحوالِ الآخرةِ بتعابيرَ واستعاراتٍ مادية . ثم إن السعادة نفسَها أمرٌ نِسبيّ ، فقد يكفي أن يَنجُوَ شخص من شيء من الشقــاء حتى يعُدَّ نفسَه سعيداً ؛ وقد نُهَيىء لشخص آخَر - من العامة طبعاً - جميـع الأسبابِ التي تُؤدي إلى السعادة التي وَصفها الفلاسفة ثم لا نجدُ ذلك الشخص يرى فيها شيئاً من أسبابِ سعادته التي يَتخيّلُها . إن السعادة في نظر العامة أن نحقق للشخص أملا أو نسُدَّ له حاجة ، بقطع النظر عن سُموّ ذلك الأمل أو دناءته وبقطع النظر عن قيمة تلك الحاجة . يكفي أن نُعطي الحمّالَ سلّا جديداً ، ونُعطي الموظفَ يومَ عُطلة ، ونهَبَ التلميذَ شهادة ابتدائية - إذا كان لم يَحصَل بعد على مِثلِهـا - وأن يَلتقي الشابُّ بفتاتــه ، وأن ينتقمَ شخص من خصْم له ، أو أن يُرزق رجُل بعد الإياسِ

(١) Cf. Munk 416, Ueberweg II 313. - استشهاداً على أثر ابن طفيل في الغربيّين.

طِفلاً حتى يشعُرَ كلٌ واحـد من هؤلاء بالاطمئنان . فالسعادةُ ، إذَنْ ، أن يقولَ كلٌ واحدٍ من هؤلاء ، في نفسِه على الأقلّ : « أنا الآنَ سعيد » . ومنَ الغنيّ عن البيان أن ما يُسعد شخصاً لا يُسعد شخصاً آخَر ضرورةً ، بل إن ما يُسعِد شخصاً في يوم من الأيام رُبما لا يسعده هو نفسَه في يوم آخَر . من أجلِ ذلك كله نكونُ مخطئين ، في رأي ابن طفيل ، إذا أردنا من جميع الناس أن يَشعروا بالسعادة المطلقة التي تخيلها الفلاسفة وأن يدركوا قيمتها وأن يكتفوا بها .

فالغايةُ العملية مِن الدين ومن الفلسفة ، إذَنْ ، واحدة ، لكنّ الدينَ مُختلف من الفلسفة اختلافـاً أساسياً في سُبُلِهِ وفي تفاصيله وفي الأسس التي يقومُ عليها .

وللدينِ فضل على الفلسفة في أنه يُحاول أن يُهيّىء سعادة الكـثرةِ المطلقةِ من البشر ، بينما الفلسفةُ لا تستطيـعُ أن تُسعِد إلا أفراداً قليلين ذوي استعداد خاصّ .

الزُّهد والتصوف :

والزهد عنصر ظاهر في رسالة حي بن يقظان ، تجدُ رجلَ الدين ورجلَ التفكير عند ابن طفيل يَميلان إلى العُزلة والانفراد عن الناس ، ولا يتناولانِ من الطعام والشراب إلا القدْرَ الضروريّ ، ولا يُقبلانِ على الدنيا بوجْهٍ (ص ١٢٦ وما بعدها) . وكان كلٌ واحدٍ منهما لا يعتدي على الحيَوانِ ولا يُسيء إلى النبات في سبيل غِذائه (ص ١٠٣–١٠٦) ...

أما التصوُّف فأثرُه أظهرُ لأن حي بن يقظان لم يَصل إلى ما وصَل إليه من الكشف والمشاهدة إلا لأنه اتّبـع طرُق المتصوفين (ص ١٢٨ – ١٢٣ ، ١٠٠ – ١٠٣ ، ١٠٦ – ١١٠) :

١ – الإكثارُ من العبادة .

٢ – الاستغراقَ في التأمّل .

٣ – الاقتصارَ على الضَّروريّ من الطعام مما يُقيم الصُّلْبَ ويساعِدُ على الاستمرارِ في العبادة .

٤ – القيامَ برياضةٍ بَدَنيّة كالدَّوران والركْض ، أو برياضة نفسية كالخَلْوة والقراءة والذِكْرِ .

الكشف والمشاهدة :

والكشفُ والمشاهدة ثمرةُ التصوّفِ . أمـا ماهيّة ذلك الكشفِ وتلك المشاهدةِ فلا يمكنُ التصريحُ بها أبداً ، بل لا بُدَّ من الكلام عليها – إذا لم يكن بُدٌّ من الكلام – رمزاً ، لأن تلك الحال حالٌ غريبة لا يمكن للسانِ أن يَصِفَها ولا للألفاظ أن تُعبِّرَ عنها (راجع ص ٤–١٢ الخ) : « ومَن رامَ التعبير عن تلك الحال فقد رامَ مُستحيلا » (ص ١١٣) . أما أبعدُ ما صرّح به ابن طفيل مما يراه الواصلُ عند المشاهدة فهو وَصْفُه لحال حي بن يقظان في تلك الحال (١١٤ ؛ ب ١٢٣) :

« إنه لما فَنِيَ عن ذاته وعن جميع الذوات ولم يرَ في الوجود إلا الواحدَ القيّوم ، وشاهَد ما شاهَد ثم عاد إلى مُلاحظة الأغيار[1] عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهةٌ بالسُّكر ، خَطَر بباله أنه لا ذاتَ له يغايرُ بها ذاتَ الحقّ . وأن حقيقةَ ذاتهِ هي ذاتُ الحق ... بل ليس ثمّةَ شيءٌ إلاّ ذات الحقّ » .

غير أن القارىء قد يَسبقُ إلى وَهْمِه أن ذات حي بن يقظان وذاتَ الله قد أصبحتا واحدةً – كما يقول ابن طفيل – ولكن هذا غير صحيح. وإنما الذي أدّى إلى هذا الوَهْمِ أن الألفاظ الجمهورية المتداوَلة عاجزة عن رسْمِ الصورةِ الصحيحة للكشف (ص ١١٦–١١٨) .

---

(١) يقصد الأمور المغايرة (المخالفة) لما شاهده : يعني الأشياء المادية في عالمنا .

والحقيقةُ أن ما أدّتْ إليه عبارات ابن طفيل في وَصْف الكشف (عن المغيّبات في ما وراء الطبيعة) ووَصْف المشاهدة (للحقّ سبحانه وتعالى) إنما هو خَيالٌ جميل للعالـَم الماديّ والروحانيّ يقوم على الاعتقاد بأن العقل الإنساني إذا أحاط بأكبرِ عدد ممكن من المعارف أصبح تخيُّله أقربَ ما يكون إلى الكمال وأقرب شيء إلى ما يجب أن يَعْرِفه الله تعالى من أمرِ هذا العالم . فالله، إذَنْ - كما يَصِفُه ابن طفيل في حال المشاهدة - ليس سوى مجموع هذا العقل العظيم الشامل الذي يتمتع الإنسانُ بجزءٍ منه فقط .

فالمشاهدة (أو الوصول أو الاتصال ، أي اتّصالُ العقلِ الإنساني بالعقلِ الفعّال أو اتصال الإنسان بالله) إنما هي نوعٌ من الشُّمول يقوم على أن هذا العالم المتباين في مَظاهِره إنما هو في حقيقته شيءٌ واحد ، وأن الألوهية - التي يظنها بعضُهم مُتميّزة من العالـَم ومسيطرة عليه من الخارج كما يُسيْطر صانعُ الجرار على الطين الذي بين يَديْه - إنما هي قوةٌ شائعة في كل موجود : في الزَّهْرة والصَّخرة والغابة والنهْر والرّمل وفي الإنسان أيضاً . وكل ما في الأمر أن بعض الناسِ يُدركون في الزهرةِ أوِ الصخرة من المعاني والدّلالةِ ما لا يستطيع غيرهم أن يُدْركه .

الاشراق :

في المعنى اللـُّغَوي : الإشراق وصولُ نورٍ إلـَهي إلى الفَرْدِ بعد الفردِ من أولئك الأشخاصِ الذين صَفت نُفوسهم بالاستعدادِ الفِطري ثم بشيْءٍ من الرياضةِ النفسيّةِ . إن مِثل هؤلاء الأفرادِ تُصبح نفوسُهم قابلة (بذلك الاستعداد المثقـّفِ بالرياضةِ النفسيةِ) لتَلـَقي أشيـاءَ من وراء الغيْبِ ، كما تقبلُ المِرآةُ الصافيةُ صُورَ الأشباحِ المقابلةِ لها .

غيرَ أنّ هذا التعريف الذي يَقبَلُه أصحابُ طريقة « الإشراق » أوْ أتباع « الطريقة المـُشْرقية » (بضمّ الميم) رُبما أوْهَم أن هذا الإشراق بحْثٌ

من بحوثِ الفلسفةِ - فلسفةِ ما وراء الطبيعة - ولكنّ هذا الإشراق مَوْضِعه الحقيقيّ في « السُّلوك الروحيّ » ، إذ هو بابٌ من أبواب التصوُّف ؛ ولعلّه اسم آخَرُ للكشفِ والمشاهدة .

ثم إنّ الإشراق ليس حقيقةً مطلَقة تُفهَم على قواعدَ وقوانينَ عامّة ، بل هو ذوقٌ شخصي يختلفُ بين شخصٍ وشخص ، أو يختلف عند الشخص الواحد بين زمنٍ وزمن .

أما حقيقةُ الإشراق فهي إدراك قوانينِ الوجود بالحَدْس من غير تطلُّب له من طريق الحواسّ أو طريق البراهين العقلية في الظاهر . وأما في الواقع فالإشراقُ ليس شيئاً أكثر من وثوب العقل إلى نتيجة التأمُّل الذي خضع له العقل زمناً طويلاً قبل ذلك ، ولكن من غير شعور بأنه قد مرّ في مراحل طوالٍ كِثار قبل أنْ وثَب إلى تلك النتيجةِ المعيّنة . والمتصوّفون يعرّفونه بأنه « إشراقُ اللهِ بنوره على القلب ، أو بأنه نورٌ قذَفه الله في القلب » .

وقد أطلقَ ابن طفيل على هذا السُّلوك المَبْنيّ على التأمُّل اسم « الحِكمة المشرقية » . ولقدِ اختلف مؤرخو الفلسفة في « رسم » المشرقية [1] فرسَمها الأكثرون بفتح الميم (نسبةً إلى مَشرقٍ على أنه « اسمُ مكان ») ؛ أما ليُون غوتيه فأحبّ أن يَرْسِمها بضم الميم [2] نسبة إلى مُشرق ، على أنه « اسمُ فاعل » من أشرق) .

وعلى كلّ حال فإن المتفقَ عليه أنّ « الحِكمة المشرقية » هي الفلسفة المَبنية على التأمُّل والتي كانت سائدة في الشرق ، وممزوجة بعناصرَ من التفكير هِندية وإسكندرانية (أفلاطونية حديثة) . تلك الفلسفة كانتْ في الحقيقةِ ثمرةً من ثمرات التصوُّف .

---

(١) Cf. Munk 330, note 2.

(٢) ابن طفيل ب : P. V, note 1 ; p. 1, note 3

والمقصودُ من الإشراق ، على كلّ حال، يمكن أن يُفهَم من الموازنة التالية:

جعَل الأقدمون المعرفةَ من طريقين : من طريق الحواسّ الظاهرة (وهي المعرفة التي تتناول المحسوسات بالنظر أو السمع أو الحِسّ الخ) ومن طريق القلب الذي لا يخضعُ في معرفته لعالـَم المحسوساتِ ولا للحواسّ الخمس . أما المعرفة من طريق الحواس فهي معرفة عامة في جميع النـاس ولكنها قاصرة ناقصة . وأما المعرفة من طريق القلب فهي معرفة خاصة بنفر معدودين من البشر فقط ممن يختارُهمُ اللهُ ويشاء لهم ذلك : فقد يُشرق الله بنوره على قلوب الذين يختارُهم من خلـْقهِ فيؤدّي إليهم بهذا « الإشراق » عِلماً حقيقياً صحيحاً ومعرفةً بالغيبِ أيضاً ويُطلِعهم على حقائقِ عددٍ من الأمور ...

التربية والتعليم :

حينما نقـَل أدوَرْدُ بوكوك رسالةَ حي بن يقظان إلى اللاتينية (١٦٧١ م) وسَمَها باسم هو « الفيلسوف المعلم نفسَه » . وكذلك نقل غيورغ بريتيوس هذه الرسالة إلى الألمانية (١٧٢٦ م) ووَسَمَها باسمٍ هو « الحكيمُ الطبيعيُّ الذي علـّم نفسَه » . أما أيْنشهورن الذي نقلَ هذه الرسالةَ نفسها إلى الألمانية أيضاً (١٧٨٣ م) فقد سمّاها « الإنسان الطبيعي أو قِصة حي بن يقظان » . وفعَل آخرون مِثل هذا أيضاً .

كانت غايةَ ابن طفيل من رسالةِ حي بن يقظان أن يُثـْبِـتَ ، فيما أثبتَ ، أنّ عقلَ الإنسانِ المتوحّدِ البعيد عن تأثير البيئة الاجتماعية يستطيع أن يَرْقى من تلقاء نفسِه إلى أسمى دَرجاتِ المعرفة . ولكنّ الإنسانَ الذي يستطيـعُ أن يَرْقى هذا الرُّقِيّ الطبيعيّ المستقِلّ إنما هو الإنسانُ ذو الفِطرة الفائقة ، لا كلُّ إنسان اتفقَ .

يُلاحظُ ابن طفيل في الدرَجة الأولى أنّ الإنسانَ إذا نشأ نشأة طبيعية كان أقوى من الذين ينشأون نشأة اجتماعية (ص ١٣٠) .

ثم هو يرى أيضاً أنّ الإنسان (ذا الفطرة الفائقة) يستطيعُ من طريق التجارب المتكرّرة أن يفهمَ جميعَ أسرارِ العالَمِ الطبيعيّ الماديّ . أما من طريق التأمّل والتفكير فيستطيعُ إدراك أسرارِ العالم العقليّ الروحاني

ولا ريبَ في أنّ ابن طفيل قد مثل لنا في حي بن يقظان « نشأةَ الجيل البشري » لا « نشأةَ الفرْد » . إنّ قصة حي بن يقظان تُمثِلُ تطوُّر البشريةِ كمجموع لا تطوُّر الأفراد .

أما اللغة خاصةً فتنشأ في الأصل من حاجة الإنسان إلى التعبير عن انفعالاته الفطرية كالخوفِ والحزن والجوع ، وهو يُقلّد في ذلك كلّه أصوات الحيوان (ص ٣٦ ، ١٣٠) . ثم يَقفِزُ ابن طفيل من هذا الدور الفِطري في اللغة إلى أرقى أدْوار اللغةِ فيُخبِرنا أنّ الإنسان يتعلّم اللغةَ بالتلّقي والتلقين ويَضرِبُ مثلاً على ذلك حالَ أسالٍ وحي بن يقظان (ص ١٣١ — ١٣٢) : « فشرَع أسالٌ في تعليم حيّ بن يقظان الكلام : أولاً بأن كان يُشير له إلى أعْيان الموجودات ويَنطِقُ بأسمائها ويُكرّر ذلك عليه ويَحمِله على النُّطق فيَنطِقُ (حي بن يقظان) بها مُقترنةً بالإشارة ، حتى علّمه الأسماء كلَّها ، ودرّجهُ قليلاً قليلاً حتى تكلّم في أقصرِ مُدّةٍ » .

الأخــــلاق :

الأخلاقُ عند ابن طفيل من حَيِّز العقل لا من حيّز الدين ، ومن حيِّز الطبيعة لا حيِّز الاجتماع . فالأخلاقُ الحميدة عنده « ألاّ يَعترضَ الإنسانُ الطبيعةَ في سَيْرها » . لقدِ اعتقد ابنُ طفيل أنّ لِكلّ موجودٍ في هذا العالم ، سواءٌ أكان نباتاً أمْ كان حيواناً ، غايةً خاصةً به ؛ فمن طبيعة الثَّمَرةِ مثلاً أن تخرُجَ من زَهْرتها ثم هي تنمو وتنضَجُ ثم يسقطُ نَواها (بِزرْها) على الأرض ليَخرجَ من كلّ نَواة شجرةٌ جديدة ؛ فإذا قطَف الإنسانُ هذه الثمرة قبل أن يتمّ نُضجها (لحاجتهِ إلى الاغتذاء بها) فإن عمَلَه هذا يُعدّ بعيداً عن الأخلاق ، لِأن عمَله هذا يمنعُ البِزْرة التي لم يَتِمّ نُموُّها ونُضجُها

بعدُ ، من أن تُحقق غايتها في هذا الوجود ، وذلك إخراجُ شجرةٍ من جنسها. وكذلك إذا أكلَ الإنسانُ فاكهةً ناضجة ولكن ألقى نواتها في أرضٍ سَبِخَةٍ [1] أو في البحر أو النهر أوْ على صَخرة ، فإنما يفعلُ أيضاً فِعلاً بعيداً عن الأخلاق لأنه يحولُ حينئذٍ بين تلك النواة وغايتِها من الوجود أيضاً . وكذلك لا يجوزُ للإنسان أن يتغذّى بأجناسِ النبات أو الفواكهِ النادرة لأنّ ذلك يدعو إلى انقراضِها (راجع ص ١٠٤ – ١٠٦) .

وكذلك تقضي الأخلاقُ الكريمة على الإنسان بأن يزيل العوائق التى تعترض سبيل النباتِ والحيوانِ في تطوُّره وتحقيق غايتهِ من الوجود ، « فمتى وقعَ بصرُه على نباتٍ قد حجَبه عن الشمس (حجَبَ عنه نورَ الشمس) حاجبٌ ، أو تعلّق به نباتٌ آخرُ يُؤذيه ، أو عطِشَ عطشاً يَكاد يُفسِده (وجبَ على الإنسان أن يُزيل) ذلك الحاجبَ ، إن كان مما يزولُ ؛ أو فصل بينه (بين ذلك النبات النافع) وبين النبات المؤذي بفاصل لا يضرُّ المؤذي ، ثم تعهّدَ النبات النافعَ بالسُّقيا. ومتى وقعَ بصرهُ على حيَوان قد أرْهقه (أتعبه ، آذاه) سَبُعٌ (حيَوانٌ مُفترس) أو نَشِبَ في أُنشوطة (علق في حِبالة) أو تعلّق به شوك أو سقط في عينيه أوْ أُذُنيه شيء يُؤذيه أو مسّه ظمأ أو جوع تكفّل بإزالة ذلك كلهِ عنه جُهْدَه وأطعَمه وسَقاه . ومتى وقعَ بصرهُ (أيضاً) على ماء يَسيل إلى سَقي نباتٍ أو حيَوان ، وقد عاقَهُ عن ممَرّه ذلك عائق من حجرٍ سقط فيه أو جُرُفٍ [2] انهارَ عليه أزال ذلك كلّه عنه» (راجع ١٠٧–١٠٨) .

هكذا فَهِم ابن طفيل الأخلاق : « الخلُقُ أنْ تجريَ الطبيعةُ في كلّ

---

(١) الأرض السبخة (بفتح فكسر) : مالحة ، ينزّ (بفتح فكسر) فيها ماء مالح ، فلا ينمو فيها نبات .

(٢) الجرف (بضمّة أو بضمتين) : (هنا) ما تجمّع من الرواسب بفعل المطر أو ما دفعه السيل إلى مكان ما . انهار : تقوّض ، تهدّم .

شيءٍ مَجْراها » . أمـا الأخلاق الوضعيّة من دينيّة واجتماعية كالصِدْقِ والكَـذبِ والأمانة ، وأمّا أوجهُ الشرْع من مبـاحٍ ومحظورٍ ومن حلال وحرامٍ فلم يتعرّض ابن طفيل لها ، ذلك لأنه إنما اهتمّ بإنسانٍ يعيشُ في بيئة طبيعية لا يَعرِفُ بيئة اجتماعية . ثم إن الأخلاق الوضعية ليست – في رأي ابن طفيل – غاياتٍ في نفسِها ، بل هي وسائلُ إلى غاياتٍ أُخَرَ . من أجل ذلك أهمَل ابن طفيل الوسائل وقصدَ إلى الغاية رأساً .

المـــرأة :

ويَلفتُ النظرَ أن ابن طفيل لم يُعالِج موضوع المرأةِ قطُّ .

لم يكنْ لحيّ بن يقظان مفرٌّ من أن تخطرَ المرأةُ ببالِه لأسبابٍ عِدّة :

أ – كان حي بن يقظان صحيحَ الجسم قويَّهُ ، لمكانِ نشأته الطبيعية . فلا ريبَ في أنه شعرَ بالحاجة إلى الاستفراغ اوِ اتفق له الاستفراغُ في الحُلُم .

ب – وكذلك لم يكن له مفر من أنْ يشهد حياةَ الحيواناتِ الجنسيّة حولَـه في جزيرته ، وأن يرى تناسُلَ الحيَوانات .

ج – ولما ذهبَ حي بن يقظان مَع أسالٍ إلى الجزيرة الأخرى وتعرّضَ لأهلِها بالنصيحة ، لم يكن له بُدٌّ من أن يَرى المرأة في الأسواق أو يسمعَ بوجودِها أو يسأل عن سببِ وجودِ أطفالٍ وفِتيان وشيوخ فيَصِل به استقصاؤه إلى معرفـة وجود المرأة ومعرفةِ مكانها في الأسرة والمجتمع .

د – وكان هناك أمرٌ أيسرُ من هذا كلّـهِ : أنْ يخطُـرَ ببال حيّ بنِ يقظانَ أن يسألَ أسالاً عن سَبَبِ وُجودِه ، وعن سبب وجودِ أهلِ الجزيرة الأخرى .

فلماذا لم يُعالج ابن طفيل قضية المرأةِ إذَنْ ؟

إنّ الذي يذهَبُ إليه ظنّي أن ابن طفيل أراد من رسالتهِ الوحيدة التي وصلتْ إلينا (قِصّة حي بن يَقظان) أن يُعالج الناحية العقلية من التطوّر الإنساني في الدرَجة الأولى . من أجل ذلك لم يكنْ للمرأة وحديثِها – على أنها أنثى – اتّصال ما بالنظام الفلسفي العقلي الذي أراد ابن طفيل أن يُقيم لنا بناءه خالصاً من تأثير البيئة الاجتماعية .

ولعلّ ابن طفيل كان يرى أيضاً أن الخصائِص العقلية في الأنثي – إذا كانتْ من ذوات الفِطرة الفائقة – كالخصائص العقلية في الذّكَر .

وفي رأيي أيضاً أن الخِلاف الأساسيّ في الاتجاهِ الفِكري بين الرجال عموماً والنساء عموماً يَرْجِعُ ، في الدرجة الأولى ، إلى أن الرجالَ الذين لم يكونوا من ذوي الفِطرة الفائقة ولا قريباً من ذلك قد حرَصوا على أن تكونَ صِلتهم بالمرأة قائمة على حاجتِهم إليها . تلك الحاجةُ جعلتِ الرجل يُولي المرأةَ اهتماماً كبيراً ويوفّرُ أوقاتَها على الراحة ويجعل الدفاع عنها من واجبهِ هو . ثم إنّ كَثرةَ تقرُّبه إلى المرأة وبَذلَه كلّ شيء في سبيلِها وفي سبيل رضاها واسترضائها قطَعا المرأة عن الكفاح الطبيعي في الحياة وجَعلاها أضعفَ من الرجل في أمورٍ كثيرة .

ولم يكن مُستغرباً في علم الحياة – وعلمِ وظائف الأعضاء خاصة – أن يكون للعادات الاجتماعية المتوالية في ملايينِ السنينَ أثرٌ ظاهرٌ في جسم المرأة فيُصبحَ عددٌ من أعضائها مختلفاً اختلافاً قليلاً – ولكن مَلموساً ، على كلّ حال – من أعضاء الرجل .

إن هذا الفاصلَ الذي نراه في أيامِنا بين الرجل والمرأة إنما هو تراكم من الإرثِ الاجتماعي في صِلة الرجل العاديّ بالمرأة العادية . ولنا في حياة الحيوانِ

درسٌ بليغ ، فلا أظن أن بين السمَكة الذكَر والسمكة الأنثى ولا بين النَسْرِ الذكَر والنسر الأنثى ولا بين الهر والهرّة أو بين الحمار والأتان فرق إلاّ في أن الأنثى هي موضعُ حَمْلِ الجنين في بطنها وإلاّ الفَرْق اليسيرُ في الحجمِ وفي الجهاز الخاصّ بالذكَر عموماً أو بالأنثى عموماً. والذكَرُ في بعضِ أنواعِ الحيَوان أجملُ من الأنثى (كالديك والدجاجة ، مثلاً). وقديماً سأل سُقراطُ الحكيمُ مُحاوريه عن حِراسةِ بساتينهِم ، أيتّخذون لِحراستِها كلْباً ذكَراً أو كلْباً أنثى ؟ فكانَ جوابَهم أنْ لا فرْقَ في هذا الشأنِ بين الذكَرَ والأنثى من الكلاب .

مُلحقٌ

(راجع الصفحة ٦١)

شرح الرأي الفَلَكيّ لابن طفيل في النظام الشمسي وكُروية العالم :

رأيتُ أن أتناولَ في هذا البحث ما تضمّنتْه قِصّةُ « حيّ بن يقظان » من المعارف الفَلكية وبعضَ ما يتصلُ بها .

كانَ أولَ ما أراد ابن طفيل أن يَعْرِفَه من هذا العالمِ (أو الوجودِ كلهِ) ، أمُتناهٍ هو (محدودٌ) أم غيرُ متناهٍ ؟ فقال على لسان حيّ بن يقظان (ص ١٢٥–١٢٦) :

« ... فعَلِمَ أن السماء وما فيها من الكواكب أجسامٌ لأنها مُمتدةٌ في الأقطار الثلاثة ، في الطول والعَرْض والعُمق ... ثم تفكّر هل هي ممتدة إلى غير نِهاية وذاهبةٌ أبداً في الطول والعرض والعمق أو هي متناهية محدودة بحدود تنقطع عندها ولا يمكن أن يكون وراءها شيء من الامتداد ؟... (ولكنّه) رأى أنّ جسماً لا نِهاية له أمرٌ باطل » . ثم إنه جاء على ذلك ببرهان هندسي سأوجزه في ما يلي :

– تخيّل خطّين اثنينِ يبتدئان من هذه الجهة المتناهية (من عَيْنك) ثم يمُرّان في سَمْك الجسم (جوّ السماء) إلى غير نهاية حَسْبَ امتدادِ هذا الجسم .

- اقْطَعْ جزءاً كبيراً من أحدِ الخطين من ناحية طَرَفه المُتناهي (عند عينك) .

- أطْبِقْ طرَفَ الخطّ الأوّل (الذي قُطعَ منه الجزء الكبير) على طرفِ الخطّ الثاني (الذي لم يُقطع منه شيء) من هذه الناحية المتناهية (عند عينك) ، ثم تخيَّلْهُما وهما يمتدّانِ في الجهة التي لا نعلَمُ أمُتناهية هي أم غيرُ متناهية . حينئِذ يمكن أن تكون النتيجةُ أحدَ هذه الوجوهِ التالية :

- يمتدّ الخطّان أبداً إلى غير نهاية من غير أن ينقُصَ أحدهما عن الآخر[1] . فيكونُ الخط الذي قُطعَ منه جزء لا يزال مُساوياً للخطّ الذي لم يُقطَع منه شيء . وهذا مُحال . وصورته الرياضية هي :

إذا كان س = ص ، فلا يجوز أن يكون س - ب = ص

(هذا إذا كان « س » و « ص » عدداً معلوماً معيناً) .

ولكنْ هل تصحّ هذه المعادلةُ إذا وضعنا مكان «س» أو مكان «ص» (وهما عددان معينان) لا (وهي لا نهاية) :

لا - ب = لا (نعم ، هذا يصحّ لأنه هو المقبول المألوف في الرياضيات عندنا)[2] .

- وأما ألا يَمْتدّ الخطُّ الذي قُطع منه جزء مع امتداد الخط الذي لم يُقطع منه شيء ، بل ينقصُ أوّلُهما عن الثاني .

---

(١) ان الخط الذي يقال فيه انه يمتد إلى ما لا نهاية لا يجوز أن يبدأ أحد طرفيه من نقطة معينة .

(٢) المقبول في فلسفة الرياضيات أن « لا » (لا نهاية) : امتداد (في العدد وفي الزمان وفي المكان) لا يدرك العقل الانساني له حداً ولا مقداراً .

● عندَئِذ َنرُدّ الجزءَ الذي كنّا قد قطعناه من الخط الأول (وهو ُمتناه ٍ؛ لأنه جزء مقطوع من أصل ٍ) إلى الجزء الباقي من الخط الأول (وهو أيضاً ُمتناه لأنه قصّر عن الخط الذي ُفرِض أنه غيرُ متناه). ومجموع قِطعتينِ متناهيتين من خطّ ُيؤلّفان ِقطعة متناهية . فالخط الأول ، إذنْ ، ُمتناه .

● فإذا ثبَتَ أن الخط الأول ُمتناه ، فالخط الثاني يجب أن يكون أيضاً متناهياً (لأن الخطين قد ُفرِضا في أولِ الأمر متساويينِ يَبدأانِ من نقطةٍ واحدة معاً ثم يَمتدانِ معاً في جوّ السماء) .

والصورة الرياضية لذلك هي التي تلي :

إذا فرَضْنا س = ص ،

فإن س − ب + ب = ص .

وإذا تبيّنَ أن س متناهية (لأنها مجموعُ قِطعتينِ من خط) ، فإن ص تكونُ حينئذ أيضاً متناهية لأنها مساوية لمجموع ِقطعتين من خط .

نقد هذا البرهان والتماس عذر لابن طفيل :

– لا يجوزُ أن نَفرِضَ خطاً َمتناهياً (محدوداً) من جانبٍ وغيرَ متناهٍ من الجانبِ الآخر (إذِ الخط المتناهي من جانبٍ يجب أن يكون متناهياً من الجانب الآخر . فإن الشيء لا يكون في وقت واحد ، بحَسْبِ المنطق الأرسطوطاليسي ، موجوداً ومعدوماً ، وكبيراً وصغيراً ، الخ)

– لا يجوز (في الرياضيات التقليدية) أن نَفرضَ خطاً غير متناهٍ ثم ُنضيف إليه أو ننقُصَ منه ، فيزيدَ هو أو ينقُصَ بحَسْبِ ذلك .

تصحيح هذا البرهان :

- افرِضْ خطاً عليه أ ب (هذا الخط مفروضٌ أنه غيرُ متناه . ولو أننا قُلنا : افرِضْ خطاً أ ب ، لكان معنى ذلك أننا فرضنا قطعةً من خطٍ محدودة بالحدين أ ب) .

- خُذْ على هذا الخط (الذي عليه أ ب) نقطةً جـ (هنا يَصحّ افتراضُ ابن طفيل بأن خطاً متناهياً من طرف غير متناه من الطرف الآخر – إذ تكون النقطة جـ فاصلاً على خطٍ غيرَ متناه من الطرفين ، فكأن هذا الخط جزءان : جـ لا (متناهٍ في جـ غير متناه في لا) ثم جـ لا (متناه في جـ غير متناه في لا ، من الطرف المقابل) .

- أطبِقْ أحدَ جانبي الخطّ على الجانبِ الآخرِ ابتداء من النقطة جـ . فيحدُث ما يلي :

  – إمّا أن يكونَ الجانبانِ متساويَين (فيكون الخط متناهياً لأنه قد ظهر متناهياً من الطرفِ الآخَر أيضاً) .

  – وإمّا أن يكونَ أحدُ الجانبين أقصرَ من الآخرِ (وهذا أساسُ بُرهان ابن طفيل) ، فيكونَ ذلك الخطُ (الأقصرُ) متناهياً (إذ ظَهر أنه متناهٍ من طرَفيه) .

  – وإمّا أن يظلّ الخطانِ ممتدينِ إلى غير نهاية ، فنأخُذ حينئِذ على أحدِ جانبَي الخطّ نفسِه (وبعضُها منطبقٌ على بعض) نقطة أخرى د ... (ولكنّ هذه الحال يمكن أن تتكررَ حينئذٍ مرات معدودة أو غيرَ معدودة) .

- ولكنْ لا يمكن أنْ يتكرر هذا إلى غير نهاية (وهنا نَرْجعُ إلى تتِمة بُرهان ابن طفيل) : ان الخط الثاني لا يمكن أن يكون غير متناه لأننا

كنا فرضنا ، عند ابن طفيل ، أن الخطين متساويان ثم بَرْهنا على أنّ الخط الأول مُتناه ، فأصبح الخط الثاني الذي هو مساوٍ للخط الأول مُتناهياً أيضاً .

نقد هذا البرهان :

النقدُ الأولى لهذا البرهانِ أن ابن طفيل قد أهملَ الوجه الصحيح الذي كان ابن باجه (ت ٥٣٣ هـ = ١١٣٨ م) قد بَرْهن به على أن العالمَ غير متناه . قال ابن باجه [١] :

– ليكن خط عليه أ ب .

انّ أ ب هنا لا تدُلانِ على نِهايَتيْ هذا الخطّ ، بل هما نُقطتان عليه . ولو أنهما دَلّتا على نِهايتينِ له ، لَما كان خطاً ، بل كان قِطعة من خط (والقِطعة من الخط مُتناهية) .

– انْقُل ب مسافة ما إلى جـ (ولكن جـ لا تُصبح هنا حدًّا أو نِهاية للخط ، بل تصبحُ فاصلاً جديداً ، أوْ نُقطة جديدة ، على الخطّ نفسِه) .

– انْقُل جـ مسافة أخرى إلى د ... ثم إلى هـ ... إلخ ، فيتّضحَ لك أنّ هذا الخط الذي عليه أ ب لا يَتناهى من جهة ب جـ د هـ ...

– عُدِ الآنَ إلى أ فانْقلها في الجهة المقابلة إلى بَ ... ثم إلى جـ ...

---

(١) ابن باجه أو ابن الصائغ هو الفيلسوف المسلم الذي خصّ جهوده بالفلسفة العقلية وحدها. له كتاب « تدبير المتوحد » وكتاب النفس . وهو أول الفلاسفة الذين أقاموا الفلسفة العقلية على أساس من العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية .

ثم إلى دَ ... فيتضحَ لك أيضاً أنّ هذا الخط غيرُ متناهٍ من الجهة الثانيـة .

– وبما أنه قد ثبَت أن هذا الخط غيرُ متناهٍ من جِهتَيْهِ ، فإنه كلهُ غيرُ متناهٍ .

●

ولمّا صحّ عند ابن طفيل أن العالمَ (السماء وما فيها) جسمٌ متناهٍ محدودٌ، أرادَ أنْ يَعْرِفَ شكْلَ هذا الجسمِ ، فقال على لسان حي بن يقظان (ص ١٢٧–١٢٩) :

« فلمّا صحّ عنده (عند حيّ بن يقظان) أن جسمَ السماء متناه ، أرادَ أن يَعْرف على أي شكل هو ، وكيف (يكونُ) انقطاعُه بالسطوح التي تحدّه . فنَظر أولاً إلى الشمس والقمر وسائر الكواكب فرآها كلّها تطلعُ من جِهة المَشرق وتغرُب من جهة المغرب ، فما كان منها يجوزُ (أي يمرّ) على سَمْتِ رأسهِ [1] رآه يقطعُ دائرة عُظمى [2] ، وما مالَ عن سَمْتِ رأسه إلى الشّمال أو إلى الجَنوب رآه يقطعُ دائرة أصغر من تلك . وما كان أبعد عن سَمْتِ الرأس إلى أحد الجانبين كانتْ دائرتُه أصغرَ من دائرةِ ما هو أقربُ ، حتى كانت أصغر الدوائرِ التي تتحركُ عليها الكواكبُ دائرتين اثنتين : إحداهما

---

(١) على سمت رأسه : على خط عمودي على رأسه (على خط يشكل مع الخط المار بقدميه زاوية قائمة) .

(٢) الصواب : الدائرة العظمى (أي أعظم الدوائر في الكرة) وتكون واحدة ، فإذا كان في الكرة الواحدة أكثر من دائرة عظمى واحدة كانت تلك الكرة منقوصة من أطرافها .

حولَ القُطب الجَنوبي ، والأخرى حول القطب الشمالي [1] .

« ولمّا كان مسكنُه (مسكنُ حي بن يقظـان) على خط الاستواءِ ، كانت هذه الدوائر كلها قائمة على سَطح أفـُقه ومتشابهة الأحوال في الجنوب والشمال... وكان (يرى أنه) إذا طلعَ كوكبٌ من الكواكب على دائرة كبيرة وطلعَ كوكبٌ آخَر على دائرة صغيرة ، كان طلوعهما معاً،(وكان)غروبهما أيضاً معاً. واطّـردَ له ذلك في جميـع الكواكب وفي جميع الأوقات. فتبين له بذلك أن الفلـَك [2] على شكل الكرة . وقوّى ذلك في اعتقاده مـا رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق بعد مَغيبها بالمَغرب وما رآه أيضاً من أنها تظهَر لبصَرِه على قدر واحد من العِظَم في حال طلوعهـا وتوسُّطِها (في السماء) وغُروبها . ولو أن حركَتَها كانت على غير شكل الكرة لكانت (هي) لا محالة في بعض الأوقـاتِ أقرب إلى بصره منها في وقت آخَر . ولو كانت كذلك لكانت مقاديرُهـا وأعظامُها تختلفُ عند بَصره فيراها في

---

(١) كان حي بن يقظان ، وهو واقف على نقطة من خط الاستواء ، يرى (في خياله) القطب الجنوبي والقطب الشمالي (ص ١٢٨ ، وكان القطبان معاً ظاهرين له) . – هذا يدل على أن ابن طفيل كان يدرك أن المدة بين طلوع الكوكب وغروبه (على دائرة القطبين) كانت أقصر مما تكون على سائر الدوائر .

(٢) يقصد ابن طفيل بكلمة الفلك هنا مجموع النجوم في اطار عظيم يحيط بالأرض على شكل الكرة . ولهذا المعنى (وان لم يرد في القاموس) مسوّغ من تسمية علم النظر في النجوم: « علم الفلك » أو علم الهيئة (صورة السماء) . وقديماً قال عنترة (شرح ديوان عنترة بن شداد – عني بتصحيحه أمين سعيد ، مصر – المكتبة التجارية الكبرى ، بلا تاريخ، ص ٩٧) :

لولا الذي ترهب الأفلاك قدرته جعلت ظهر جوادي قبـة الفلك

هذا البيت استعمل كلمة « فلك » بالمعنيين : الفلك (وجمعها أفلاك) : مدار الكوكب، ثم الفلك بمعنى مجموع السماء . ومع أن الظاهر أن هذا البيت منحول ، فانه يدل على أن استعمال كلمة « فلك » بمعنى مجموع السماء استعمال قديم .

حالِ القُربِ أعظمَ مما يراها في حال البُعد . فلما لم يكنْ شيء من ذلك [١] ، تحقّق عندَه كُرَوية الأرض » . (شكل للوصف الأول وشكل للوصف الثاني) [٢] .

•

كان ابن طفيل مُصيباً في المنطق الشكليّ أو الصوريّ الذي اتّبعه ليَخرُج مِن الافتراض « أنّ العالمَ جسم » إلى الاستنتاج « أنّ له شكلاً » . فما دامتِ المقدمةُ الأولى التي بدأ بها ابن طفيل تقول : « إنّ العالمَ جسمٌ » (وهذا صحيحٌ ، لأن العالم موجودٌ حِسيّ) ، وما دامتِ المقدمةُ الثانية تقول : « كلُّ جسم يجبُ أن يكون له شكلٌ مـا » (وهذا أيضاً صحيحٌ بالإضافة إلى الأجسامِ الجزئية في عالـَمنا) ، فالنتيجة يجب أن تكون حتماً أن الجسم المتشكّلَ يجب أن يكون محدوداً . ولكن غاب عن ابن طفيل أن الحدّ يمكن أن يكون أحياناً « فاصلاً » بين نِهايتيْن وليس نهاية في نفسِه ، أو — على الأصحّ — فاصلاً بين مَسافتين وليس نهاية لمسافة . وكان ابن باجه قد قال ذلك [٣] .

هذا العالمُ الذي تخيّله ابن طفيل محدوداً وعلى شكل الكرة مؤلّف من أفلاك [٤] « كثيرةٍ كلّها مُضمّنة في فلكٍ واحد هو أعلاها [٥] ، وهو الذي يحرّك الكلّ [٦] من المَشرق إلى المَغرب في اليوم والليلة (مرةً واحدة) » .

---

(١) فلما لم يكن شيء من ذلك (من رؤية الكواكب مختلفة الأقدار ، أي الأحجام ، عند مسيرها في أفلاكها) .

(٢) راجع ، فوق ، ص ٦٢ و ٦٢ .

(٣) راجع برهان ابن باجه على أن العالم غير متناه (ص ١١٠ — ١١١) .

(٤) الفلك هو المدار الذي يسير فيه الكوكب حول الشمس (أو حول الأرض عند أرسطو وبطليموس وعند من يأخذ برأيهما) . والأفلاك عند هؤلاء أجسام كروية جوفـاء (لا خطوط وهمية) . وهي أيضاً مادية ولكن شفافة .

(٥) أعلاها : أبعدها ، آخرها في البعد عن الأرض .

(٦) الكل : الجسم الكلي (مجموع الوجود المادّي) .

وشرحُ كيفيةِ انتقالهِ ومعرفةُ ذلك (مما) يطولُ ، وهو مُثبتٌ في الكتب ، ولا يُحتاج منه في غرَضنا إلا (إلى) القدر الذي أوردْناه » (ص ١٢٩).

ولكنّ ابن طفيل عاد فشَرح ذلك عَرَضاً في أثناء كلامهِ على التطوّر وعلى الارتياض للتوصُّل إلى التصوّف . قال :

ثم نظرَ [١] إلى الكواكبِ والأفلاك فرآها كلُّها منتظمةَ الحركات جاريةً على نسَقٍ واحد . ورآها شفافة ومُضيئة [٢] ، بعيدةً عن قَبول التغيُّر والفساد (ص ١٤٦) . و (هذه) الأجسام السماوية بسيطةٌ صِرفة ، ولذلك هي بعيدةٌ عن الفساد ، والصُّوَرُ لا تتعاقبُ عليها (ص ١٤٧) ، ثم إنّ لها أوصافاً في ذاتها مثل كَوْنها شفّافة ونيِّرة وطاهرة ، مُنزّهة عن الكَدَر وقَبول الرِجْس ، ومتحرّكة بالاستدارة : بعضُها على مركز نفسِها وبعضُها على مركز غيرها (ص ١٥٩) .

هذا الشيء الذي ظنّ ابن طفيل أنْ لا حاجةَ إلى شرحه مُحتاجٌ إلى الشرح . إنّ الكواكبَ هي الأجرام التي نراها في السماء ثابتة بالإضافة إلينا أو مُتحركة. وأما الأفلاك فهي المَدارات ، (وهي عنده أجسام كُريّة شفّافة) والنجوم والكواكب مثبتة فيها [٤] . هذه الأفلاكُ هي التي تدور (في رأي أرسطو الذي قَبِلَه ابن طفيل) حول الأرض الثابتة في مركز النظام الشمسي فتدورُ النجوم المُثبتة فيها تلك الأفلاكُ بدَوَران أفلاكِها المختصةِ بها .

---

(١) ثم نظر حي بن يقظان . . . .
(٢) الأفلاك شفافة (راجع قبل بضعة أسطر) . والكواكب (والأفلاك ؟) مضيئة .
(٣) الرجس : القذر ، النجاسة (النقص) .
(٤) كانت الأفلاك عند القدماء مادية ، وكانت الكواكب والنجوم مثبتة فيها. من أجل ذلك كانت الأفلاك هي التي تدور فتدور الكواكب والنجوم معها . ولم تكن الكواكب والنجوم (عند القدماء) هي التي تدور في أفلاكها ، تلك الأفلاك التي هي في الحقيقة خطوط وهمية .

والفلك (أو مجموع الأفلاك) يتحرّك على الاستدارةِ أبداً حركةً لا نهايةَ لها ولا انقطاع (ص ١٣٣) .

وأشارَ ابن طفيل إلى ترتيبِ الأفلاك ، في أثناء استغراقه بمشاهدة ذاتِ الحقّ تعالى،فذَكَر الفلكَ الأعلى،فلك الكواكبِ الثابتة،(ثمّ أدنى منه) فلكَ زُحَل (ص ١٧١) . ولم يذكُرْ ابن طفيل الأفلاكَ التي بين فَلَكِ زُحَل وفَلَك القمر . ثم قال (ص ١٧٢) : « ... إلى أنِ انتهى[1] إلى عالَمِ الكوْنِ والفَساد (الذي تتبدّل فيه أحوالُ الأجسام بتقلّب الصُّوَر على المادة) ، وهو جميعُه حَشْوَ (داخلَ) فَلَك القمر » .

ولمّا رأى ابن طفيل أنّ أجزاء هذا العالَم مُرتبطٌ بعضُها ببعض على نظامٍ مُحكَمٍ ، شاء أن يُعلّل هذا الربطَ (الاتصالَ المُحْكَمَ) فتقبّل الفِكرةَ اليونانية التي تجعلُ العالم إنساناً كبيراً[2] وتجعل الإنسان عالماً صغيراً، أو التي تقول : العالَمُ الكبير (وتعني به العالمَ المألوف) والعالَمُ الصغيرُ (وتعني به الإنسانَ) . ووجهُ الشَّبَه بين الإنسان والعالَم عندهم أنّ كل واحد منهما عضويّ فيه أعضاء (أجزاء) لا غِنىً عنها ثم هي مُتصِل بعضُها ببعض ومُعتمِد بعضُها على بعض . والأجزاء التي في العالَم الكبير تقابلُ الأعضاء التي في العالَمِ الصغير (في الإنسان) . وقد قال ابن طفيل في ذلك (ص ١٢٩-١٣٠) :

« إنّ الفلك بجُملته (يَقصِد : مجموع العالَم) وما يحتوي عليه كشيء واحد مُتصل بعضُه ببعض ، وإن جميعَ الأجسام ... كالأرض والماء والهواء والنبات والحيَوان وما شاكَلها هي كلُّها في ضِمنه وغيرُ خارجة عنه ، وإنه

(١) إلى أن انتهى حيّ بن يقظان (في النظر والتفكير) .
(٢) راجع قصة حي بن يقظان لابن طفيل (الطبعة الأولى) ، ص ٧٧ - ٧٨ .

كلّه أشبه بشخص من أشخاص الحيَوان ، وما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلةِ الحيوان ، وما فيه من ضروب الأفلاك المتصل بعضُها ببعض هي بمنزلةِ أعضاء الحيَوان ، وما في داخله (في داخل فلَك القمر) من عالَم الكَوْنِ والفساد هو بمنزلةِ ما في جَوْفِ الحيَوان من أصناف الفضول والرُّطوبات التي كثيراً ما يتكوّن فيها أيضاً حَيوانٌ كما يتكوّن في العالَم الأكبر . فلمّا تبيّن له أنه (أن العـالَم الأكبر) كله كشخص واحد في الحقيقة واتحدتْ عندَه أجزاؤه الكثيرة بنوع من النظر الذي اتحدت به عنده الأجسام التي في عالَم الكون والفساد [1] ، تفكّر في هذا العالم بجملته ... »

وفي قِصة حي بن يقظان جُملة عارضة في أثنـاء الكلام على الارتيـاض للتوصّل إلى التصوُّف . هذه الجملة هي (ص ١٥٨-١٥٩) :

« الأجسام السماوية ... مُتحركةٌ على الاستدارة : بعضُها على مركز نفسِها وبعضُها على مركز غيرِها » .

إنّ الوجهَ المدْرَك أولاً أنّ في الأجرام السماوية من النجوم أو الكواكب ما يَدور منها على مِحْوره هو ، وما يدورُ منها حول جسمٍ آخَر ، كالأرض مثلاً فإنها تدور على نفسِها (على مِحْورها) وتدور أيضاً على مركز غيرها (حول الشمس ، لأن الشمس بالاضافة إلى الأرض ثابتة) .

أما الوجه الثاني فيمكن أن يكون إشارة إلى الكواكب المتحيِّرة كالقمَر والزُّهَرة وسِواهما مما يبدو أنها تتحركُ حركتينِ : حركةً عامة تَشْتركُ فيها الشمس والنجوم الثوابت (في رأي العين) في السير من المشرق إلى المغرب

---

(١) عالم الكون والفساد (عند أرسطو والارسطوطاليين) هو عالمنا نحن (أرضنا وما في جوّها) ، وهو ما يقع حشو (في قلب) فلك القمر . والكون والفساد هو تقلّب الصور المختلفة على المادة الواحدة . فإذا نحن صنعنا من الطين ابريقاً، فإننا نقول حينئذ: فسدت (زالت) صورة الطين وكانت (حدثت) صورة الابريق .

ثم حركةً خاصة تبدو فيها وكأنها تتراجعُ في السماء من المغرب إلى المشرق . فالقمر مثلاً يطلُع في منتصف شهره من المشرق معَ غياب الشمس في المغرب ثم يتابــعُ سيره من المشرق إلى المغرب . ولكنه في كل ليلة يتأخرُ مدةً معينة في شروقه بعد غيــابِ الشمس ثم يَستأنِفُ حركته العامــة من المشرق إلى المغرب .

وأحبُّ أنا أن أميلَ إلى الوجهِ الأول لأن الوجه الأول هنا أكثرُ احتمالاً ، ولأن تحيُّر القمرَ والكواكب ستأتي الاشارة إليه مستقلة واضحة .

بعد أن قال ابن طفيــل إن الوجودَ (العالَم الكبير) بجُملته كُروي الشكل ثم أقام عليه الدليل ، كما أشار في أثناء ذلك الدليل إلى أنّ الأرضَ كُرَوية وقال مؤكداً ذلك (ص ٧٨) :

« وقد ثَبتَ في علوم التعاليم [١] بالبراهينِ القطعية أن الشمسَ كُرَويّةٌ وأنّ الأرضَ كذلك ، وأن الشمسَ أعظمُ من الأرض كثيراً » . ولكنّ الأرضَ عندَه ثابتة في وَسَط عالمَنا ، في وسَط النّظام الشمسي (ص ٧٧) . والشمسُ التي هي أكبرُ من الأرض (كما يقول ابن طفيل) ومن جميع الكواكب ، كما يرى إخوانُ الصفا (رسائــل إخوان الصفا ١ : ٢٦-٢٨) ، تدورُ هي والكواكبُ كلُّها حول الأرض الصغيرة . إنّ حجم الشمس ، كما يقول إخوان الصفا ، مائةٌ وستونَ مرةً قَدْرَ حجم الأرض ، والمُشتري مثلُ الأرض خمسٌ وتسعون مرّة .

ويحسنُ أن نذكُرَ هنا ترتيب الكواكب بالنسبة إلى الأرض ، مما ذكَره ابن طفيل ولم يُفصّلهُ . يقولُ إخوان الصفا إن نجوم السماء كثيرةٌ ، ولكنّ المُدْرَك منها بالرَّصْد ألفٌ وتِسْعةٌ وعِشرون كوكباً منها السبعةُ السيارة

---

(١) علوم التعاليم هي العلوم التي تعتمد في قوانينها الأعداد (وهي العلوم الدقيقــة : الرياضيات والطبيعيات) .

(التابعة لنظامنا الشمسي) . ويرتب إخوان الصفا الكواكب السبعة السيّارة كما يلي (ابتداء من الأبعد عن الأرض) : زُحَل والمُشتري والمِرّيخ والشمسُ والزُهَرةُ وعُطارِدُ والقمر .

ونحن نلاحظ هنا أمرين :

- إنّ القدماءَ الذين أخذَ إخوانُ الصفا منهم ثم تابَعَ ابن طفيل في ذلك إخوانَ الصفا ، قد جعلوا الشمسَ والأرض والقمر في سِلكٍ واحد من الترتيب ، فزُحَل عندَهم والمُشتري وعُطارد والقمر ، كلُّها تدورُ حول الأرض .

- إنّ الشمس قد جُعلت في مكانٍ وسَطٍ في هذا الترتيب ، قَبْلها (أبْعَد منها عن الأرض) : زُحَل في الفلك السابع والمُشتري في الفلك السادس والمِرّيخ في الفلك الخامس . ثم تأتي الشمسُ نفسُها في الفلك الرابع . ويقوم بين الشمس والأرض ثلاثةُ كواكبَ : الزُهَرة في الفلك الثالثِ وعُطارد في الفلك الثاني والقمر في الفلك الأول حولَ الأرض . والأرض ثابتةٌ ساكنة في قلب هذه الأفلاك . وهنالك فلكٌ ثامن ، هو فلك النجوم الثوابت ، وهو أبعدُ الأفلاك وأوسَعها يُحيط بها كلِّها ، ولذلك يُسَمّى أيضاً « الفلكَ المحيطَ » (راجع رسائل اخوان الصفا ٢ : ٢٠ — ٢٥ ، ٣ : ٢٠٨ — ٢١٠ ، ثم ١ : ٧٤—٧٥) .

ومَع أن المفروضَ في مِثْل هذا النظام أن يكونَ لجميع النجوم والكواكب وللشمسِ والقمر أيضاً حركةٌ واحدة مُتسِقة لا تختلف ما دام الفلكُ الأعلى (الأبعدُ أو المحيط) هو الذي يُدير هذه الأفلاك كلَّها من المشرق إلى المغرب ، في كل يوم وليلة دورة واحدة ، فإن بَطْلَيْموس الذي عاش في القرن الثاني للميلاد أراد أن يُوجِد فيه حركاتٍ مُتعدّدةً مُتفاوتة . إن بَطْلَيْموسَ لما رأى القمَرَ والكواكبَ الخمسةَ — مع حَركتِها العامّة من المشرق إلى

المَغرب – تتقدّم على الشمس حيناً وتتأخّرُ عنها حيناً آخَر ، كما أنها كلُّها يتقدمُ بعضُها على بعض ويتأخّرُ بعضُها عن بعض (في الحينِ بعد الحين) ، حَكَمَ بأن لها حركتينِ .

وحاولَ بَطْلَيْموس أن يفسّر هذه الظاهرةَ بافتراضِ أفلاكٍ (مَدارات للكواكبِ وللقمر) مُتداخِلةٍ ومتراكِبةٍ (ذواتِ مراكزَ متفرقة إمّا في داخل الأفلاك المختلفة أو مباشَرةً على نُقاطٍ من الأفلاك المختلفة) ، وقد سمّى هذه الأجرام السماوية التي تسلكُ هذا المسلكَ « الكواكبَ المتحيّرة » راجع ص ٦٦ و ٦٧ . وجاء ابن طفيل فذكَر هذه الظاهرةَ فقال (ص ١٢٩) :

« وما زال (حي بن يقظان) يتصفحُ حركةَ القمرِ فيراها آخِذةً من المغرب إلى المشرق ، وحركات الكواكب السيّارة كذلك » .

لقد رأى ابن طفيل هذا « التحيُّرَ » فلم يَعْرِفْ له سبباً ولا رضيَ التعليل الذي كان بطلَيْموس قد ذكَره . من أجل ذلك كان ابن طفيل قد اقترح على تلميذِه نور الدين البِطروجي أن يُصلِح نظام بطلَيْموس . ولا نعلَم إذا كان البِطروجيُّ قد أصلحَ هذا النظام ثم لم يَصِلْ إلينا إصلاحُه أو أن الوقتَ لم يتّسعْ أمامَ البِطروجي لمحاولة الإصلاح . غير أن المستغرَبَ أن يكون ابن طفيل قد أشار على تِلميذه بما أشار بهِ وأن يكون في الوقتِ نفسه قد لجأ إلى نِظام بطلَيْموس في تعليل ظاهرةِ التحيّر .

وهنالك ما هو أدْعى إلى الاستغراب أن ابن طفيل قد أخذ برأي أرسطو في الأفلاك المتمركزةِ (الأفلاكِ ذواتِ المركز الواحد التي تدور جميع الكواكب فيها حولَ مركز واحد) ،فما الذي حَمَله على أنْ يأخُذ بطرف من نظام بطلَيْموس في الأفلاك المتداخلة ؟ لعلّه أخذ ذلك في ما أخذَه عن رسائلِ إخوان الصفا (راجع رسائل إخوان الصفا ٢ : ٢٩ – ٣٣) . لقد علّل إخوان الصفا شيئاً من هذا التحيُّر بأنْ قالوا إن الأفلاك التي أثْبتتْ فيها

الكواكبُ السبعة أُكَرٌ بعضُها في داخـل بعض . ثم قالوا إنّ كلّ فلكٍ يتحرّك بالتّماس الذي بينه وبين الفلك الذي فوقه (أبعدَ منه عن الأرض) ويحرّك الفلك الذي دونه (أقرب منه إلى الأرض) بهذا المبدأ نفسه [1] . وقد حسَبَ إخوانُ الصفا المُدَدَ التي يتأخر كلّ فلكٍ فيها في الدوران عن الفلك الذي فوقَه . ولكنّ إخوان الصفا لم يستغِلّوا هذا الحُسْبان في تعليل التحيُّر تعليلاً صحيحاً . ولو أنهم فعلوا فقسَموا طولَ مَدار الكوكب على سُرعة الكوكب في مَداره لوَصلوا إلى نتائج معقولة (راجع في ذلك رسائل إخوان الصفا ٢ : ٢٩ وما بعدُ) . ولقد سلكَ ابن طفيل في ذلك مسلكَ إخوان الصفا ولكن في الإشارة الموجزة إلى ذلك .

وهنالك تفاوتٌ آخَر في حركةِ الشمس بالإضافة إلى الأرض خاصة أدركه ابن طفيل . إذا كانتِ الأفلاك كلُّها تسير في اتجاه واحد من المشرق إلى المغرب (معَ اعتبار التحيُّر : التأخرِ في السير من غير تبديل في الاتجاه) ، فيجب أن تسلكَ الشمس نفسُها (وهي في الفلك الرابـع حول الأرض) سلوكاً واحداً

---

(١) تخيّل إخوان الصفا (بالاستناد إلى الخيال اليوناني في حركات النجوم) أن الأفلاك السبعة أُكَرٌ جوفاء رُكّب بعضها في داخل بعضها الآخر . ثم تخيّلوا أيضاً أن كل فلك من هذه الأفلاك يتحرك بأثر الفلك الذي فوقه (أكبر منه وأبعد عن الأرض) ثم يحرّك الفلك الذي دونـــه (تحته ، أدنى منه ، في قلبه ، أقرب إلى الأرض) . لقد طبّقوا جميعهم على حركات الأفلاك خيالهم في العقول . تخيل أفلاطون أن العالم المادي فاض من الله . ولكن كيف يمكن أن يفيض العالم (وهو مادة) من الله الذي هو روح؟ من أجل ذلك تخيل أفلاطون طبقات (درجات) من الفيض . في هذا الخيال تكون الطبقة الأولى التي فاضت من الله روحاً صرفاً من أعلاها ثم روحاً مع شيء من المادة من أدناها. ثم يفيض من هذه الطبقة الأولى طبقة ثانية أبعد عن الروح من الطبقة التي سبقتها وأكثر مادة ... ويستمر الفيض على هذا المنوال حتى يكون الفيض الأخير وهو مادة محض . ورأى الفارابي أن يجعل مع هذا الفيض من الأفلاك فيضاً من العقول (تسعة عقول) ، فيكون كل عقل أقل روحانية من العقل الذي سبقه، الخ ... حتى يصل هذا الفيض إلى العقل الهيولاني (الماديّ) أو عقل الإنسان . ولقد تخيل الفارابي أن كل عقل يتأثر بالعقل الذي قبله ثم يؤثر هو في العقل الذي بعده .

في سيرها من المشرق إلى المغرب . ولكن ابن طفيل أدرك لها حركةً أخرى أو ، في الحقيقة ، ميلاً (بالإضافة إلى الأرض) ذاتَ الجَنوب وذات الشّمال . قال (ص ٧٩) :

« وقد ثَبَتَ في علم الهيئةِ (في الفلك) أنّ بِقاع الأرض التي على خطِّ الاستواء لا تُسامِتُ الشمسُ رؤوسَ أهلِها [١] سِوى مرّتين في العام : عند حلولها برأس الحمَل (أولِ فصل الربيع) وعند حلولها برأس الميزان (في أول فصل الخريف)[٢] . وهي (أي الشمسُ) في سائر العام سِتةَ أشهرٍ جَنوباً منهم وستةَ أشهرٍ شمالاً منهم . فليس عندهم (من أجل ذلك) حرٌّ مُفرِطٌ ولا بردٌ مُفرط ، وأحوالُهم (في المُناخ) بسببِ ذلك مُتشابهة » .

إنّ هذا الذي تبدّى لابن طفيل صحيح ، وقد علّله هو بأنه مَيلٌ للشمس نفسِها عن سَمْتِ رؤوس الواقفين على خط الاستواء ، مرةً تميلُ الشمس ذاتَ اليمين (إلى جِهة الجنوب) ومرةً تَميل ذات الشّمال (إلى الجهة الشّمالية) . والمقبول اليوم تعليل هذه الظاهرة التي تتشكل منها الفصول الأربعة بميْل الأرض على مِحْورها ذات اليمين وذات اليسار .

---

(١) حينما لا تسامت الشمس رؤوس أهلها : حينما لا تكون الشمس عمودية على رؤوس الساكنين في منطقة ما . حينما تكون الشمس عمودية على بقعة من الأرض ، فإن أشعة الشمس تخترق من الهواء المحيط بالأرض طبقة قليلة الكثافة ، فيكون مقدار النور الذي يصل إلى الأرض أكثر (ومعه مقدار كبير من الحرارة أيضاً) . ولكن إذا وقع نور الشمس على سطح الأرض مائلاً (على زاوية منفرجة) فإنه حينئذ يخترق من الهواء المحيط بالأرض طبقة أكثف. من أجل ذلك يقل مقدار النور الواصل إلى تلك البقعة من الأرض ، وبالتالي مقدار الحرارة أيضاً .

(٢) تخيل القدماء أن السماء المحيطة بالأرض مقسومة اثني عشر برجاً (منطقة) وأن الشمس تقضي عاماً كاملاً في قطع « دائرة البروج » هذه . ومعنى هذا أن الشمس تقطع في كل فصل من فصول السنة ثلاثة من هذه البروج . ودائرة البروج تبدأ ببرج الحمل ، ويكون ذلك في أول أيام فصل الربيع (٢١ من آذار – مارس) .

وشعَرَ ابن طفيل أنه أشار إلى هذا الأمر المهمّ إشارةً عارضة سريعة ، وكان يَعرِف أشياءَ أكثرَ من ذلك ، فتابع قولَه وقال : « وهذا القول يحتاجُ إلى بيانٍ أكثرَ من هذا لا يَليق بما نحن بسبيله ، وإنما نبّهناك عليه » .

ولحُدوثِ الحرارةِ ، كما يرى ابن طفيل ، أسبابٌ يَرجعُ بعضها إلى علم الفلك . قال ابن طفيل (ص ٧٧–٧٨) :

« إنّ الشمسَ لا تُسخّنُ الأرضَ كما تُسخّنُ الأجسامُ الحارّة أجساماً تماسُّها ، لأن الشمسَ في ذاتها غيرُ حارّة.... ولا الشمس أيضاً تُسخّن الهواء أولاً ثم تُسخّن ، بعد ذلك ، الأرض بتوسُّط سُخونة الهواء . وكيف يكون ذلك ، ونحن نجدُ ما قَرُب من الهواء من الأرض في وقتِ الحرّ أسخن كثيراً من الهواء الذي يبعُدُ منه عُلُوّاً ؟ فبقيَ أنّ تسخين الشمس للأرض إنما هو على سبيل الإضاءة لا غير ، فإن الحرارةَ تَتبَعُ الضوءَ أبداً [١]... »

في هذا المقطع أمورٌ أوّلها وأبرزها أن الشمس عند ابن طفيل ليست حارّة ولا مكيّفة بشيء من الأمور المِزاجية ، من البرودة والرُّطوبة (ص ٧٧ ، أعلى الصفحة) . وقد أخذ ابن طفيل هذا القول من إخوان الصفا إذْ قالوا (رسائل إخوان الصفا ٢:٤٢) :

« فصلٌ في أن الأجسامَ السماويةَ ليستْ بحارّةٍ ولا باردة ولا رَطبة ... من أجلِ أنّ الحرارة تَعْرِضُ للأجسام السيّالة عند الحركة لأن أجسامَها تُفارقُ (بعضُ) مُجاوراتِها بعضاً وتتبدّلُ بالغلَيان الذي هو الحرارة . ولمّا كانتِ الأجسام الفلكية مُتماسِكة من شِدّة اليَبْس ولا يتفقُ لأجزائها المتجاورة أنْ يُفارق بعضُها بعضاً فلا يَعرِضُ لها الغلَيان الذي هو الحرارةُ » . ومن الغريب أنّ إخوان الصفا يقولون أيضاً إن الشمس جسمٌ حارٌّ ناري

---

(٣) انّ الحرارة تتبع الضوء . فإذا نحن حجبنا عن أنفسنا شيئاً من الضوء فإننا نحجب أيضاً مقداراً من الحرارة هو ذلك المقدار الوارد مع جزء الضوء الذي حجبناه عنّا .

(رسائل إخوان الصفا ١:٨٢ ، السطر الخامس) . إلا إذا عَنَوْا أن الطبيعة الحارّة لا تُوَلِّدُ حرارة !

وبحثُ الحرارةِ عند ابن طفيل مبسوطٌ (مفصّل) جداً ، بالإضافة إلى حجمِ رسالة « حيّ بن يقظان » . وهذا البحث عنده مهمّ جداً لاتصاله بحرارةِ الأرض ومناطِقها ثم بالنشوء المرْتجل أو بنشوء الحياة على أرضنا .

أوّلُ ما نجدُ حاجةً إلى مُناقشتهِ هنا قولُ ابن طفيل إنّ الشمس ليست حارةً . المقبولُ عندنا اليوم أن حرارة الشمس على سَطحها نحو ستةِ آلافِ درجةٍ مِئوية ، وأن باطِنها أشدُّ حراً . ولابن طفيل على رأيهِ ذلك حُجتانِ أولاهما أن الطبَقات العالية من الهواء (البعيدة عن سطح الأرض) أقلُّ حراً من الطبقات الدُّنيا (القريبةِ من سطح الأرض) . وهذا مُلاحظ عندَنا ، فالهواء على مُرتفعات الأرض (في الجبال مثلاً) كثيرُ البرودة في الوقت الذي تكون فيه الحرارة في الأماكن المنخفِضة شديدة الحرّ . وقد تكون درجةُ الحرارة على سطح الأرض عِشرين درجة مئوية مثلاً ، ثم تكون على ارتفاع أربعين ألف قدم (في خارج الطائرةِ السابحةِ على ذلك العُلوّ) سِتينَ درجة تحتَ الصّفر . وتعليلُ ابن طفيل لذلك صحيحٌ في مُجملهِ لا في تفاصيله .

يرى ابن طفيل أن الشمسَ غيرُ حارّة ، ولذلك لا تنبعثُ منها حرارةٌ . أما الحرارةُ التي تُسَخِّنُ الأرض فهي الحرارة الناشئة من انتقال أشعّة الشمس إلى الأرض . إن الأشعة ، في رأي ابن طفيل لا تحمِلُ الحرارة من الشمس إلى الأرض ، ولكن الحرارة تتولّدُ في أثناء انتقال تلك الأشعة [1] .

---

(١) هذا الرأي خطأ ، انّ مصدر الضوء الذي يرسل الأشعة هو الذي يرسل الحرارة مع هذه الأشعّة . ولقد اضطرّ ابن طفيل إلى أن يقول إنّ الحرارة تتولد في أثناء انتقال الشعاع من الشمس إلى الأرض ، لأنه قد سبق له أن قال إنّ الشمس في ذاتهـا ليست حارة .

ويُصيبُ ابن طفيل حينما يذكُر أن الشمسَ لا تُسخّنُ الهواء ، ولكنه لا يذكُرُ سببَ ذلك . إن الهواء ، إذا كان حرًّا في فضائه فإنه لا يقبلُ الحرارةَ ، وذلك أن الهواء إذا كان نقيًّا فإنه يكون مزيجاً من ثلاثةِ أنواع من الغاز . إن الحرارةَ تُشتّتُ دقائق الغاز فلا تتمكن الحرارة منها . فإذا نحن أحبَبنا أن نُسخّن غازاً فعلينا أن نحصُرَ (أو نحبِسَ) جزءاً منه في وعاءٍ مُغلقٍ ثم نُسلّطَ عليه الحرارة. من أجل ذلك نُلاحظ نحن ، كما لاحظ ابن طفيل ، أن الطبَقاتِ العليا (النقيّة ، الحُرّة) تكون باردة ، وكلّما علَتْ طبَقة الهواء كانتْ أشدَّ برداً . فكيف نشعُر بالهواء القريب من الأرض حارًّا ، إذَنْ ؟

يرى ابن طفيل أن الحرارة الواردة مَع الإضاءة (مع الإشعاع أو مع أشِعة النور) تقع على الأجسام الكثيفة (كالحجارة والتراب والمعادن) فتسَخّنُها ثم تنعكس عنها وتُسَخّن الهواء . ويحسُن أنْ نُلاحظ نحنُ أمرين: أما أحدُهما فهو أن الهواء القريبَ من الأرض لا يكونُ عادةً نقيًّا ، بل يسبَحُ فيه مقاديرُ من بُخار الماء ومن دقائق الغُبار المختلفِ الأنواعِ وغير ذلك . وبما أنّ هذه الأشياء كثيفةٌ (بالإضافة إلى الهواء النقِيّ) فإنها هي التي تمتصُّ الحرارة فنشعُرُ نحن بالهواء نفسِه حاراً . وأما الأمرُ الثاني فإن جُزيئات الغازات التي يتألّف منها الهواء (أي النتروجين أو الآزوت والأوكسجين وثاني أكسيد الكربون) وما يَتفِقُ أيضاً أن يكونَ معها من غازاتٍ أُخرى تكونُ في الطبقات الدُّنيا من الهواء (والقريبةِ من سطح الأرض) ، أكثر تكاثفاً وأقلُّ حُريّةً منها حينما تكون في طَبقاتٍ أعلى . من أجل ذلك تتأثرُ الغازاتُ القريبة من الأرض بالحرارة أكثرَ مما تتأثرُ بها الغازاتُ البعيدة عن الأرضِ ، بعواملَ مختلفة . من أجل ذلك أيضاً يكون الهواء القريب من سطح الأرض بجُملته أكثر حرًّا من الهواء البعيدِ عن سطح الأرض .

ويلحَقُ بهذا البحثِ توزُعُ الحرارةِ الواردةِ معَ أشعّةِ الشمسِ إلى الأرض

وتوزُّعها على سطح الأرض . يقول ابن طفيل (ص ٧٥–٧٧) :

« إنّ جزيرةً من جزائر الهند التي تحتَ خطّ الاستواء ... هي أعدلُ بِقاع الأرض هواءً ... وإن كان ذلك على خِلاف ما يراه جُمهور الفلاسفة وكبارُ الأطبّاء ، فإنهم يَرَوْنَ أنّ أعْدَلَ ما في المعمورة الإقليمُ الرابع. فإنْ كانوا قالوا ذلك لأنه صَحّ عندَهم أنه ليس على خطّ الاستواء عِمارةٌ لمانع من الموانع الأرضية ، فلِقَوْلهم إنّ الإقليم الرابع أعْدَلُ بِقاع الأرض وَجْهٌ . وإن كانوا إنما أرادوا بذلك أنّ ما على خطّ الاستواء شديدُ الحرّ – كالذي يُصرّح به أكثرُهم – فهو خطأ يقوم البرهانُ على خِلافه » .

هذه إشارةٌ تحتاج إلى توضيح :

إنّ علماء الجغرافية اهتموا بالجزء الشمالي من الأرض لأنه الجزء الذي كانوا يَعْرفون أنه مسكونٌ أو قابلٌ للسُّكنى عندَهم . وقد كان الرأيَ السائدَ إلى أيامِ ابن خلدون (ت ٨٠٨ = ١٤٠٥ م) أنْ لا عِمارةَ وراء (جَنوبَ) خطّ الاستواء .

وقسَم علماءُ الجغرافية القدماء هذا الجزء الشماليّ المسكونَ من الأرض سَبْعةَ أقاليمَ [١] ، وقالوا إنّ الإقليمَ الرابعَ الذي هو وسَطٌ في الأقاليم

---

(١) راجع مثلاً مقدمة ابن خلدون (تتمة المقدّمة الثانية من الباب الأول من الكتاب الأول): تفصيل الكلام على بدء الجغرافيا : « اعلم أن القدماء قسموا هذا المعمور (الجزء المسكون من الأرض) على سبعة أقسام من الشمال إلى الجنوب يسمّون كل قسم منها اقليماً . فانقسم المعمور كله من الأرض على هذه الأقاليم السبعة ، كل واحد منها آخذ من المغرب إلى الشرق على طوله . فالأول منها مارّ من المغرب إلى المشرق مع خط الاستواء يحدّه من جهة الجنوب ، وليس وراءه هنالك إلا القفار والرمال وبعض عمارة إن صحّت فهي كلاعمارة . ويليه من جهة شماله الاقليم الثاني ثم الثالث كذلك ثم الرابع والخامس والسادس والسابع ، وهو آخر العمران من جهة الشمال . وليس وراء السابع إلاّ الخلاء والقفار ، إلى أن ينتهي إلى البحر المحيط ، كالحال فيما وراء الاقليم الأول في جهة الجنوب ... »

السبعةِ أعدلُ بِقاع الأرض ، يَعنون بذلك أنّ الحرارة تبلُغ في الإقليم الأول (عند خطّ الاستواء) في الصيف أقصى (أعلى) درَجاتها . فالإقليم الأولُ، إذن (في جَنوب النصف الشّمالي من الأرض) ، شديد الحرّ. أما الإقليم السابع ، وهو الأقصى في الشمال (مِنطقة القُطب) فإن الحرارة فيه تَصل في الشتاء إلى أدنى درَجاتها . فهذا الإقليم السابع ، إذنْ ، شديدُ البَرْدِ . وبحَسْبِ هذا كان الإقليمُ الرابع الذي هو وسَطٌ في المسافة بين الإقليم الأول الجَنوبي والإقليم السابع الشّمالي وسَطاً أيضاً في درجة الحرارةِ بينهما . ولا يزال علماء الجغرافيةِ إلى اليومِ يُسَمون هذا الإقليمَ الرابعَ « المِنْطقةَ المُعتدلةَ » .

ولكنّ ابن طفيل يرى أن مِنطقة خطّ الاستواء أعدلُ بِقاع الأرض ، وأنّ ما سمّاه الأقدمون الإقليمَ الرابع (ونُسَميه نحن « المِنطقة المعتدلة ») ليس مُعْتدِلاً . والذي عَناه ابن طفيل بالاعتدالِ هنا هو قِلّة تفاوتِ درَجةِ الحرارة في مكانٍ ما بين الليل والنهار ثم بين فصل الشتاء وفصلِ الصيف وابن طفيل مُصيبٌ في أن الدّرَجة القُصوى والدُّنيا من الحرارة على خطّ الاستواء قريبٌ بعضُها من بعض جدّاً (هذا إذا نَظرنا إلى أن ابن طفيل يذكُر جزيرةً من الجزائر عندَ خطّ الاستواء مفروضاً فيها أن سَطْحَها مُستوٍ ومنخفضٌ كانخفاض سطحِ البحر حتى تصلُح أن تكونَ مسرحاً لِنشوءِ الحياة وتولّدِ الإنسانِ مُرْتجَلا من غير أُمّ ولا أبٍ وللنشأة ، بعد التولّد المُرْتجَل نشأةً طبيعية - ويجب ألاّ نذهبَ إلى احتمال وجود مرتفعات مثل كاليمنجارو على خطّ الاستواء في إفريقيّة) .

أما الإقليمُ الذي يُسمّى معتدلاً فليس كذلك ، لأن التفاوتَ بينَ دَرَجتي الحرارة فيه في الليل والنهار ثم في فصلِ الشتاء وفصل الصيف بعيدٌ جداً . إنّ المناخ القاريّ (السائدَ في المناطق الداخلية من الأرض ، والبعيدة عن البحار المفتوحة) يكونُ قاسياً ، فكم من مِنطقةٍ قاريّة تكون درجة الحرارة فيها

في النهار أربعينَ درجة مِئوية ثم تكونُ في ليلِ ذلك النهار نفسِه درَجتين أو أكثرَ تحت الصِّفر . إنّ الحياة الدائبة والنشأةَ الطبيعية لا يوافِقهما المناخ القاريُّ . إنّ اختلاف درَجةِ الحرارة ، عند خطّ الاستواء ، بينَ ٣٥° و ٤٠° مِئوية فوقَ الصِّفر (بينَ الليل والنهار — أو بينَ يومٍ ويوم) (يُسمّى عندَ ابن طفيل) اعتدالاً . أما اختلافُها ، في مِنطقة نُسمّيها نحن معتدلةً ، بينَ ١٠° و ٢٠° في يومٍ واحد فليسَ اعتدالاً .

فما الذي يُعيِّن درَجةَ الحرارة على خط الاستواء ، عند ابن طفيل ، إذَنْ ؟

رأينا أنّ الحرارةَ تَتَتبَّعُ الضَّوءَ ، وإذا كانتِ الشمسُ قائمةً (عموديةً) على بُقعة كان النورُ الواصلُ من الشمسِ إلى تلك البُقعة أكثرَ ، وكانتِ الحرارةُ الواصلة إليها بالتالي أكثرَ . فالمفروض هنا أن تكونَ الحرارة على خطّ الاستواء أكثرَ . ولكنّ ابن طفيل لا يُقِرُّ ذلك . إنه يقول في شرْحِ رأيهِ بالتفصيل (ص ٧٨-٧٩) :

« وقد ثبَتَ في علوم التعاليم ، بالبراهين القطعية ، أن الشمسَ كُرَويةُ الشكلِ وأن الأرض كذلك ، وأنّ الشمسَ أعظمُ من الأرض كثيراً . و (ثبَتَ أيضاً) أن الذي يَستضيء مِن الأرض بالشمسِ أبداً هو أعظمُ من نِصفها ، وأنّ هذا النِّصفَ المضيءَ من الأرض في كلّ وقت أشدُّ ما يكون الضوء في وسَطه — لأنه أبعدُ المواضعِ عن الظُّلمة ولأنه يُقابِلُ من الشمسِ أجزاءً أكثرَ ، وما قَرُبَ من المحيط كان أقلّ ضِياءً حتى ينتهي إلى الظلمة عند محيط الدائرة التي هي آخِرُ[1] ما أضاء من الأرضِ (أبعدَ عن خطّ البصر أو عمودِ النور فيكون الضوء عندَها أكثر انتشاراً وأضعف إضاءةً) . وإنما يكون الموضعُ في وسَط دائرة الضياء (كثيرَ الضوء ، لأن الشمسَ فيه تكون) على سَمْتِ رؤوسِ الساكنين فيه ، وحينئذ يكون الحرُّ في ذلك

(١) راجع فوق ، ص ٤٣ — ٤٤ .

الموضع أشدّ ما يكون . فإن كان الموضعُ مما تبعدُ الشمس فيه عن مسامتَة رؤوس أهلِه كان شديد البرودةِ جداً . وإن كان مما تدوم عليه المسامتة كان شديد الحرارة . وقد تَبَرْهَنَ في عِلم الهيئةِ أنّ بِقاعَ الأرضِ التي على خطّ الاستواء لا تُسامِتُ الشمس (فيها) رؤوس أهلِها سِوى مرّتين في العام : عند حلولها (حُلول الشمس) برأس الحَمَلِ (في أولِ الربيع) وعند حلولها برأسِ الميزان (في أول الخريف) . وهِيَ (أيِ الشمسُ) في سائرِ العام ستةَ أشهُرٍ جَنوباً منهم وستةَ أشهرٍ شمالاً منهم . فليس عندهم (من أجلَ ذلك) حرٌّ مُفرطٌ ولا بَرْدٌ مُفرِطٌ . وأحوالهم بسببِ ذلك مُتشابِهَةٌ » .

•

أثارَ ابن طفيل موضوعاً هو قولُه إنّ الشمس ليستْ حارّة ولا مُتكيّفة بشيء من هذه الأمور المِزاجية . إن ابن طفيل قد تناول هذا الموضوع من إخوان الصفا الذين قالوا إن الشمسَ ليستْ حارّة ولا باردة (ولا حاجة بنا الآن إلى أن نَتعرّف من أين تناولَ إخوانُ الصفا أنفسُهم هذا الموضوع) .

أصحيحٌ أنّ الشمسَ ليستْ حارّةً ؟ ثم إذا كانتِ الشمسُ حارّة ، فهل ظاهرُها أشدّ حرًّا أم باطنها ؟

إنّ العِلْمَ الذي نأخذُ به يقول إن الشمس حارةٌ تبلغُ درَجة الحرارة على سَطحِها نحْوَ ستةِ آلافِ درَجةٍ مِئوية ، وباطِنُها أشد حَرًّا . فهل لقول ابن طفيل وجهٌ يحتمل الإشارةَ إليه ؟

يَصِلُ إلينا من الشمس حرارة ، لا ريبَ في ذلك . ولكنْ ما طبيعةُ تلك الحرارةِ وما مَصدرُها ، وما طبيعة مَصدرها ؟ أمصدَرُ تلك الحرارةِ حارٌّ مثل الحرارة الواصلةِ إلينا ؟

لعلّ ابن طفيل (بقَطعِ النظر عمّا تناولَه من إخوان الصفا أو من غيرهم)

قد نَظَر إلى هذا الموضوع مِن الناحية التالية : إذا أحرَقنا قطعةً من الخشب [1] ، فأين تَبدأ الحرارة ؟ لا شكَّ في أنّ قطعةَ الخشبِ نفسَها باردةٌ (إلا فيما يتعلق بالجُزء الذي يشتعل ثم بالجزء الذي تَصِلُ إليه الحرارة من ذلك الجزء المُشتعل) . أمــا الحرارةُ في هذه القطعة من الخشَب فتبدأ من نقطة الاشتعال مُنذ اللحظةِ التي بدأ فيها الاشتعالُ . وعلى هذا تكونُ قطعةُ الخشبِ ــ في الأصلِ ــ (إذا أنا وَقفتُ هنا موقِفَ ابن طفيل) باردةً غيرَ حارّةٍ .

ننتقِلُ الآنَ إلى موضوع الشمس الذي أثاره ابن طفيــل (وإنْ لم يكن بالإمكانِ أنْ يكون ابن طفيل قد فَطِنَ إلى وجهِه الصحيح) . إن الاحتراق الذي يحدثُ على سطح الشمس غير الاحتراق الذي يحدث على سطح الخَشبة . إن الاحتراق في الخشَبةِ يكون بالاشتعال ، أي باتحاد مادة الخشبةِ بالأوكسيجين . أما على سطح الشمس ، فإن الاحتراق يكون بالتحلّلِ الذَّرّيّ .

فهل بإمكاننا أن نَقيس سطح الشمسِ (في ما أراد ابن طفيل أن يراه) على سَطحِ الخشبةِ (وعلى الأجزاء البعيدة عن نُقطةِ الاحتراق في الخشبَة) ثم نقول مع ابن طفيل : إن الشمس (بهذا المعنى) ليستْ حارة ؟ أنا أعني : إذا كان الاحتراق في الشمس (على سطح الشمس ، في الأصح) بالتحلّل الذّرّي ، فهل تكون البُقعة التي حدث فيهــا ذلك التحلّل (على ظاهرها) أشدّ ، أو تكون الحرارة في الأجزاء التي لم يحدث فيها التحلّل الذري بعدُ (في باطنها) أشدّ ؟

غير أن الفَصْلَ في هذا الأمرِ من حقّ العُلماء في موضوع الفيزياء .

---

(١) الخشب في اللغة : ما غلظ من العيدان ، أما الحطب فهو العيدان الدقيقة (وهذا هو المتداول في العراق مثلاً) . ولكن عوامّ عدد من البلاد العربية (في ساحل الشام) يجعلون الحطب : العيدان الغليظة .

مقام ابن طفيل وأثره في الشرق والغرب [7]

ابن طفيل من أكابر فلاسفة الإسلام ومن ذوي الاتجاه العقلي في الفلسفة ، وهو أرسطوطاليسي النزعة ، يخالط نزعتَه هذه عناصرُ أفلاطونيةٌ وعناصرُ إسكندرانيةٌ (أفلاطونية مُحْدَثة) .

ثُم إنّ ابن طفيل يَقِفُ موقفاً وسَطاً – من حيث الفلسفةُ العقلية – بين الغزّالي وابن باجه ؛ فإنه لم يشأ أنْ يَبْنيَ المعرفةَ جميعَها على الحواسّ وعلى المقدمات المنطقية ، ولا هو قصَرَها على الذّوْق والكشف . وعلى هذا تكون فلسفةُ ابن طفيل « تراجعاً » عن الحدّ الذي حمَل ابن باجه الفلسفةَ إليه نحو الحدّ الذي أراد الغزّالي أن يَقِف عنده .

إنّ القِيَم الفكريةَ لا تقوم فقط على صِحّة مُفرداتِ المعارف ، بل تقوم أيضاً على الاتجاه الصحيح في التفكير . ومع إنّ ابن طفيل قد أخطأ في بعض مفردات المعارف ، ككلّ الفلاسفةِ الذين تقدموه أو جاءوا بعدَه (ولا نستثني أرسطو) ، فإن اتجاهه العلمي والعقلي كان صحيحاً . من أجل ذلك ترك ابن طفيل بعدَه أثراً كبيراً .

أثره في المشرق والمغرب :

ومما يؤسف له أن أثرَ فلاسفة المغرب خاصة كان في العالم الإسلامي ضئيلا جداً. ذلك لأن الإسلام كان يرزَحُ يومَئذاك في محنةٍ سياسية في المشرق بالحروب الصليبية وفي المغرب بحروبٍ صليبية أيضاً، ولكن من نوعٍ آخَر. لقد كان ظِل الإسلام السياسي يتقلّص شيئاً فشيئاً عن الأندلس. أما في المشرق فقد كان الإسلام يخوض محنةً حقيقية. ولم يكن من المستَغرب في مثل هذه الحالِ أنْ ينصرف الناسُ - إلا أقلّهم طبعاً - عن الحاكات المنطقية ليطلُبوا الاطمئنان النفسي في الدين.

في الغرب المسيحي :

أما في الغرب المسيحي فكان أثرُ فلاسفةِ الإسلام، وخصوصاً فلاسفةَ المغرب منهم، عظيماً جداً. والسبَبُ في ذلك ظاهرٌ بيّن: إن أوروبة المسيحية كانت يومذاك على عتَبةِ نهضة فِكرية تتجمّع أسبابُها شيئاً فشيئاً لتخطوَ خُطواتِها الجبارةَ في القرن الخامسَ عَشَرَ للميلاد.

لقد وقفتْ أوروبة من الفلسفة الاسلامية عموماً موقفَيْنِ متعارضين: موقفاً إيجابياً مُطلقاً وموقفاً سلبياً عنيداً. غير أنّ كلا الموقفين كان يدُلُّ بلا ريبٍ على قيمة تلك الفلسفة التي سيطرت على العقل الأوروبي أخْذاً وردّاً بِضْعَ مِائةِ عامٍ بلا انقطاع.

إنني أُحِبُّ أن أتناولَ أثرَ ابن طفيل وحده في اتجاه التفكير الأوروبي، ولكن أحبُّ أيضاً أنْ أتناولَه بقدْرٍ وبوجهٍ عام.

يدور أثر ابن طفيل في التفكير الأوروبي حول مِحْوَرَيْن أساسين:

أ - حول قِصة حي بن يقظان على أنها قصة ذاتُ اتجاه فلسفي مُعيّن.

ب - حول مُفردات المعارف والآراء التي ضمها ابن طفيل في قصته حي ابن يقظان .

وإليكَ الآنَ أوجُهُ هذا الأثر موجزةً قدْرَ الامكان :

يبدو لي أن أثرَ ابن طفيل كان قوياً بارزاً برُغم أن رسالة حي بن يقظان لم تُنقَلْ من اللغة العربية إلى لغــة أخرى في زمن متقدم . فإن فستنفلد لم يذكُرْها[1] في كتابه « نُقولِ المؤلفات العربية إلى اللاتينية منذ القرن الحادي عشَرَ » .

ومَع أنَّ هذه الرسالة قد نُقلت إلى العِبرية في زمن قــد يكون متقدماً نسبيًّا ، فإنها لم تشتهر قبل أنْ تزاحمتْ عليها الشروح ، منذُ أن علّق عليها الفيلسوفُ اليهوديُّ موسى الأربوني عام ١٣٤٩ للميلاد (٧٥٠ للهجرة) ، أيْ بعدَ موت ابن طفيل بنحو مِائةٍ وسبعينَ عاماً هجرياً . كل هذا يدُلّ بلا ريبٍ على أنَّ أثرَ ابن طفيل انتقل إلى أوروبة ، أولَ ما انتقل ، من طريق رُوّادِ الفلسفة العربية الأجانب في الأندلس .

ولم تَشِعْ هذه الرسالةُ في أوروبة قبل أنْ نَشَرَ المستشرق الانكليزي أدورد بوكوك Edward Poccocke نصَّها العربيَّ وترجمَتها اللاتينية للمرةِ الأولى عام ١٦٧١ م (١٠٨٢ هـ) بعد ابن طفيل بخمسة قرون . حينئذٍ كثرَتْ نقولها إلى اللغات الأجنبية المختلفة [2] فنُقِلت إلى اللاتينية في النصف الثاني من القرن الخامسَ عشَرَ ، ثم نُقلت إلى الانكليزية ثلاث مرات (١٦٧٤ ، ١٦٨٦ ، ١٧٠٨ م) ؛ وكذلك نُقلت من اللاتينية إلى الهولندية (١٦٧٢ و ١٧٠١ م) ، قيل يمكن أن يكون قد نقَلَها إلى الهولندية الفيلسوف الهولندي اليهودي

---

(١) F Wuestenfeld, Die Uebersetzungen Arabischer Werke in das Lateinische usw , Goettingen 1877.

(٢) راجع في كل ذلك ابن طفيل ب XXVI - XXXIII

المعروف بندكتْ فانْ سبينوزا (١٦٣٢–١٦٧٧ م) في حديثٍ ممتع قصّةُ ليونُ غوتيه [١] .

ثم نُقلت إلى الألمانية مرتين (١٧٢٦ ، ١٧٨٣ م) وإلى الإفرنسية والقشتالية (الإسبانية) ١٩٠٠ . وقد خرَجتْ ترجمةٌ مختصرة في الانكليزية عام ١٩٠٤ ، ثم ترجمة ألمانية (١٩٠٧ م) وترجمة روسية (١٩٢٠ م) ، وترجمة قشتالية جديدة (١٩٣٤ م).وهنالك أيضاً ترجمةٌ إفرنسية للمستشرق الافرنسي كاترمير (ت ١٨٥٧ م) غير مطبوعةٍ [٢] .

وقد نالتْ هذه النُقولُ أو الترجماتُ شيوعاً كثيراً ، فإنّ بعضَها طُبِعَ مرّتين أو ثلاثاً .

من أجلِ ذلك كلهِ لا نستغربُ إذا كانتْ هذه الرسالة قد تركَتْ أثراً كبيراً في تاريخ الفِكر الانساني، إذْ أن ابن طفيل كان – بفضل هذه القِصّة– أحَدَ أعاظم الفلاسفةِ في العصور الوسطى [٣] .

١ – في الفلسفة اليهودية في العصور الوسطى :

كثُرَتْ مخطوطاتُ رسالة حي بن يقظان في اللغة العِبرية . ونحن لا نَعرِفُ اليوم مَنْ نَقل هذه الرسالة إلى العبرية ، ولكن نعلمُ أنّ إسحق ابن لطيف اليهودي عرَفها حوالَيْ عام ١٢٨٠ م (٦٧٩ هـ) . ثم جاء موسى ابن يوشع الأربوني فعلّق عليها شروحَه عام ١٣٤٩ م (٧٥٠ هـ) ، فأثارت هذه القِصة بذلك حركةً قوية بين اليهود .

غيرَ أنّ موسى بن ميمون ، وهو أكبر فلاسفةِ اليهود ، كان قد تأثر بهذه

---

(١) ابن طفيل ب XXX - XXXI

(٢) cf. Enc. Italiana XV 685 a

(٣) Sarton II 286.

الرسالة قبل ذلك بزمن طويل . تُوُفي « الرئيسُ أبو عِمران موسى بنُ ميمون القُرطُبي »[1] عام ١٢٠٤ م (٦٠١ هـ) بعد ابن طفيل بعشرين عاماً فقط ، ومع ذلك فقد كان تأثُّره بالفلسفة العربية عامة وبابن طفيل خاصة عظيماً جداً . فلقد عرَف الفلسفة اليونانية من الترجمات العربية ومن طريق ابن طفيل خاصة [2]. وسأوردُ هنا مقاطعَ قصيرةً من كتاب (دلالةِ الحائرين) لموسى بن ميمون فنرى أن موسى بن ميمون لم يتأثر بابن طفيل فحسْبُ ، بل كان يقتبس من رسالة حي بن يقظان أو ينقل منها آراء برُمّتها [3] . قال موسى بن ميمون (بعد أن استوحى خصائصَ نفَرٍ من الفلاسفة ، كما كان قد فعل ابن طفيل تماماً) يُخاطب تِلميذه يوسف بن عقنين :

« ... فلمّا قرأتَ عليَّ ... صِناعةَ المنطِق ... رأيتُكَ أهلاً لأنْ تُكشفَ لك أسرارُ الكُتُب النبوية حتى تطّلعَ منها على ما ينبغي أن يطّلع عليه الكاملون ، فأخذتُ ألوِّح لك تلويحاتٍ وأشير لك بإشاراتٍ ، فرأيتُكَ تطلُبُ مني الازدياد وسُمْتني[4] أنْ أبيِّن أشياءَ من الأمور الالـٰهية ». ولم يَقصِد موسى بمصنَّفه هذا (كما يقول ولفنسون ، ص ٦٥–٦٦) الجُمهور أو المبتدئين بالنظر ... ولم يَقصِد به تَفهيمَ جُملتهِ للجُمهور ولا تعليم من لم ينظُرْ إلاّ في الشريعة ، بلْ وضَع (هذا الكتابَ : دلالة الحائرين) لمن هو كاملٌ في دينهِ وخُلُقه ولمن نظر في عُلوم الفلسفة وعَلِم معانِيَها ، وجَذبه العقل الإنسانيُّ وقادهُ ليُحِلّه مَحِلَّهُ . وكذلك أراد أن يُبيِّنَ مُشكلةَ الشريعة ويُظهر حقائق بواطنِها التي هي أعلى من أفهامِ الجمهور .

وحينما نقرأ آراء موسى بن ميمون في قِدَم العالم وحدوثه وفي صفاتِ الله

---

(١) طبقات الأطباء ٢ : ١١٧ .

(٢) موسى بن ميمون ، تأليف اسرائيل ولفنسون، مصر ١٣٥٥ هـ – ١٩٣٦ ، ص ٦١، ٦٢ .

(٣) راجع موسى بن ميمون ... ص ٦٣ وما بعدها .

(٤) سام فلان فلاناً أمراً (طلبه منه وكلفه في ذلك ما هو فوق طاقته) .

وفي مكان الشريعة في تهذيب الجمهور وفي حقيقة الحِكمة [1] وما إلى ذلك كله نشعُر أننا نقرأ في الحقيقة فُصولاً من رسالة حي بن يقظان . ولعلّ هذا ما دفَع أوبرفغ إلى تأكيد تأثُّرِ موسى بن ميمونٍ بفلسفة ابن طفيلٍ خاصّة [2] .

٢ – ألبرتوس ماغنوس (١٢٠٦– ١٢٨٠ م) :

وبعد موت ابن طفيل بنحو عشرين عاماً وُلِد في جَنوبي ألمانيةَ رجُل عُرِفَ ، حينما بلَغ أشُدّه ، بلقب « فقيه العالم » ، هو ألبرتوس ماغنوس .

كان العُنصرُ العربي بارزاً في فلسفة ألبرتوس ماغنوس إلى حدٍّ كبير[3]فلقد رام ألبرتوس تنظيمَ فلسفةِ أرسطو بالاستعانة بالشروح العربية ، فجاء فِعْلُه تنظيماً للشروح العربية في الأكثر وتقليداً للأسلوب الذي اتّبعه العربُ في ذلك [4] .

وإذا نحن علِمنا أن ألبرتوس ماغنوس (ألبرت الكبير) قد جعَل آراء أرسطو وتعاليمَ الكتاب المقدّس على مُستوىً واحد ، ثم حاول التوفيق بين أرسطو وعقائد الكنيسة الكاثوليكية ، وجَهِد في أن يُبرهِن على أن العقل والوحْيَ لا يتطابقانِ ولا هما يتعارضانِ ، ولكنهما يتفقانِ – بمعنى أن عدداً من العقائدِ وإن كانت لا تُخالفُ العقل ، فإنّها وراء مُتناوَل العقل – إذْ أن ثمّة حقائقَ لا يمكنُ للعقل أن يَصِل إليها إذا لم يُعِنهُ مُعينٌ من الوحْي [5] . فإذا نحن علِمْنا ذلك كلّه لم يَغِبْ عنا أثرَ ابن طفيل خاصةً في فلسفة ألبرتوس ماغنوس أوْ ألبرت الكبير .

---

(١) راجع في كل ذلك ولفنسون ، ص ٦٤–٦٦ ، ٦٨–٦٩ ، ٨٠ ، ١٠٠ الخ .

(٢) Vgl. Ueberweg II 339.

(٣) Enc. Br. I, 527.

(٤) Ueberweg. cf. II 401,

(٥) Enc. Br. loc. cit.; Uederweg, loc, cit.

ومع هذا كله فلم يتأخر ألبرت الكبير عن أن يصف هذه الفكرة في رسالة حي بن يقظان لابن طفيل بأن كل ما فيها غير معقول ومضر في وقت واحد، وأنها – في كل شيء – تشبه الجنون [1].

٣ – توما الاكويني (١٢٢٥ – ١٢٧٤) :

توما الأكويني أو القديس توما فقيه إيطالي المولد جرماني النشأة تعلم على ألبرتوس ماغنوس في كولن (شمالي غربي ألمانية : كولونية). وكان همه من الفلسفة مهاجمة غير النصارى . من أجل ذلك هذا نصبته الكنيسة في وجه فلاسفة الإسلام .

ولقد اقتفى توما آثار ابن طفيل في ظاهرها فقط حينما قال : « إن العقل والإيمان يتعلقان كلاهما بغاية واحدة ، ولكنهما يصلان إليها من طريقين مختلفين : أما العقل فينطلق إلى غايته من الحواس ثم يصل إلى معرفة وجود الله ووحدانيته وفضله وعقله وإرادته . وأما الإيمان فيستند إلى الوحي والرواية ويصل إلى معرفة الله على أنه موجود روحي مطلق » . ولكن توما يفسر ذلك تفسيراً غريباً فيقول : « أي أنه موجود ذو ثلاثة أقانيم »[2].

٤ – بلتسار غراثيان (١٦٠١ – ١٦٥٨ م) :

وُلِدَ بلتسار غراثيان في مدينة بلمونته [3] في أول آب (أغسطس) من عام ١٦٠١ ثم دخل في الشركة اليسوعية في عام ١٦٣١ [4] . وكان غراثيان أديباً موهوباً ومفكراً مبدعاً كتب كتباً مختلفة قبل أن يصبح راهباً يسوعياً وبعد أن أصبح راهباً يسوعياً . أما الكتاب الذي شهر به فإنما هو

---

(١) Enc. R. E. VII 73c.

(٢) Cf. Enc. Br. 116d - 117 a.

(٣) في قلعة ايوب Enc. Br. XII 310

(٤) دخل في الطغمة اليسوعية في ١٤ ايار (مايو) ١٦١٩ Enc. Br. XII 310

قِصة اسمُها أل كريتيكون [1] ، وهي في الحقّ أعظمُ كتبه ، كما قال فيها بعضُهم ، ومن أبرعِ ما كُتِب في موضوعها .

نَشَر غراثيان قِصته « أل كريتيكون » في ثلاثةِ أقسامٍ متباعدةٍ في الزمن [2] يمكن أن تُسمّى : ربيع الطفولة (١٦٥٠ م) وصيف الشباب (١٦٥٣ م) وخريف الكهولة (١٦٥٧ م) [3] .

في هذه القِصة الرمزية الفلسفية يلتقي كريتيلو – وكان قد نجا من الغرق لمّا غَرِق به المركب – رجلاً متوحشاً [4] اسمُه أندريذيو . ويتعلّم أندريذيو أخيراً اللغةَ الاسبانية (من كريتيلو) ويَكشِفُ له عن ذاتِ نفسه ثم يعودُ الرفيقان إلى إسبانية فيلتقيان هنالك نفراً كثيرين (تاريخيين وخياليين) يسألانهم عن أشياءَ كثيرةٍ من قضايا الفلسفة . واتجاه القِصة كلّه أميلُ إلى التشاؤم ، والأسلوب كثيرُ الغموض . والواقع أن غراثيان عالَج جميع القضايا التي تَهُمّ الفيلسوف والمصلحَ (الأخلاقي) والسياسيّ [5] .

ويتّضح مِما تقدّم – ومن القِصة التامة – أن بلتسار غراثيان قد خَلَع على بطلِ قِصته أندريذيو شخصيةَ حي بن يقظان الطبيعية والفلسفية [6] ثم نشَرها (١٦٥١ – ١٦٥٧ م) قبل أن تظهَر ترجمةُ بوكوك اللاتينية بنحو عِشرين عاماً [7] . ولقد كان أولَ من أشار إلى صِلة أل كريتيكون بقصة

---

(١) El Criticon

(٢) جاء في A History of Spanish Literature ان هذه القصة ظهرت بين عامي ١١٥٠ و١٦٥٣ (ص٣٣٩) . وفي دائرة المعارف الايطالية Enciclopedia Italiana (١٧ : ٦١٧) ان القصة نشرت أقساماً ثلاثة في الأعوام ١٦٥١ و١٦٥٣ و١٦٥٧ . وفي مقدمة El Criticon (Austral - Coleccion Buenos Aires) ان القسم الاول نشر عام ١٦٥١ .

(٣) الكهولة تقع ما بين الثلاثين والخمسين (القاموس المحيط ٤ : ٧) .

(٤) المتوحش هو الذي يعيش بعيداً عن العمران .

(٥) Enciclopedia Italiana XVII 617.

(٦) راجع Ueberweg 722 .

(٧) Cf. Ueberweg II 332.

حي بن يقظان الكاتب الاسباني مانندث أي بالايو[1]، وكانت براهينه مُقنعة فاتّبعه في رأيه باحثون كثيرون .

ولكنْ في عام ١٩٢٦ نشَرَ أميليو غارثيا غومز مقالاً ذكر فيه أنه قد اكتشف في مخطوطٍ في مكتبة دير الأسكوريال (بإسبانية) قصةً عنوانها « قصة ذي القرنَيْن » و « قصة الصنم والملِك وابنته » . وقد أحبَّ غارثيا غومز أن يرى شبَهاً بينَها وبين قصة حي بن يقظان ، ثم أحبَّ أيضاً أن يستنتج أن بلتسار غراثيان وابن طفيل قد استقيا من هذا المصدرِ الواحد[2] .

ومع أنّ القصة التي أشار إليها غارثيا غومز تُشبه في عُمومها وفي عددٍ من تفاصيلها قصة حي بن يقظان ، فإنها تخالفها في الآراء الفلسفية التي يجب أن تكون محكّ الموازنة بين رسالةِ حي بن يقظان لابن طفيل وقصة أل كريتيكون أو أندربنيو تأليف بلتسار غراثيان .

٥ – سبينوزا (ت ١٦٧٧) :

بندكت فانْ سبينوزا (أو باروخ سبينوزا) فيلسوفٌ هولنديٌّ يهوديٌّ أخَذَ منذ نشأته الفلسفية الأولى يبتعد بنظامه الفلسفي الديني من ديكارت الإفرنسي ويقترب به من الفلسفةِ اليهودية الاسلامية ، تلك الفلسفة التي هي في الحقيقة إسلامية في أساسها . ويبدو أن هذا الانقلاب في نفس سبينوزا كان من أثر ابن طفيل في الدرجة الأولى . لقد وصَل بعض الباحثين إلى قرائن قد تدلّ على أن سبينوزا نفسَه نقَل قصة حي بن يقظان من اللاتينية إلى الهولندية. وفي تآليف سبينوزا ما يدل على تأثُّره بالفلسفة الاسلامية في المغرب

---

(١) Menéndez y Pelayo, cf. Enc. R. E. VII 93 d, Ueberweg, loc. cit.

(٢) Cf. Sarton II 355, Mieli 190; ابن طفيل ب VIIss.

(٣) راجع ابن طفيل ب XXXs ففيه عرض وتحليل مفصلين لذلك .

وخصوصاً في ما يتعلّق بصلة الانسان بالله [1] .

من أجل ذلك لا نستغربُ أن يُصرّ سبينوزا على القولِ بأن الكتابَ المقدّس نفسَه يجبُ أن يخضَع للعقل ، أو نراه يرُدّ رَدّاً شديداً على الذين يحاولون أن يجعلوا العقلَ أدنى مرتبةً من التقليد الديني [2] .

٦ – دانيال ده فو (١٦٦٠–١٧٣١ م) مؤلف قصة روبنسون كروزو :

وكذلك ظهَر أثرَ رسالة حي بن يقظان ظهوراً بارزاً في قِصة روبنسون كروزو للكاتب الانكليزي دانيال ده فو ، وإن كان أكثرُ الدارسين مُجتمعين على نَعْتِ رِسالة حي بن يقظان نفسِها بأنها « نوع فلسفيٌّ من قِصة روبنسون » [3] .

لم يَتوفَّ ده فو حتى كانت قصةُ حي بن يقظان قد نُقِلت إلى اللاتينية والانكليزية والهولندية والألمانية وشاعتْ شيوعاً كبيراً ، فلا يُعْقلُ أن يكتُب ده فو قِصة تُشبه حي بن يقظان مثلَ هذه الشَّبهِ من غير أن يكون قد عَرف قصة حي بن يقظان .

٧ – جان جاك روسو (١٧١٢ – ١٧٧٨ م) :

في عام ١٧٦٢ م أخرَج العالِمُ الاجتماعيُّ السويسري جان جاك روسو قصةً فلسفيةً سمّاها « اميل » أو « في التعليم » بَسَط فيها رأيه في طريقة التعليم ، وأعلَن أن الانسان خَيِّرٌ في طبيعته ، ثم دعا إلى الرجوع إلى الطبيعة لتَنشِئةِ البشر تنشئةً صحيحة بعيدة عن القيود الاجتماعية المثبِّطة ، كما فعَل

---

(١) cf. Enciclopedia Italiana XXXII 381 b.

(٢) Cf. Enc. Br. XXI 236 b, 334 d.

(٣) Sarton II 286; Hampe, op. cit. 238; Antonio Pastar, cité dans Gauthier (ابن طفيل ب) XI, note 1;

ابن طفيل قبلَه بستةِ قرونٍ [1].

●

وليس بعجيبٍ أنْ يكونَ لهذه الرسالة مثلُ هذا الأثرِ ، وقد استحقَتْ إعجاب ناقدٍ بصير كالفيلسوف الألماني ليبنتز (ت ١٧١٦ م) ، فمَدَحها مدحاً عظيماً [2] .

١٨ جمادى الثانية ١٣٦٥

١٠ نوار ١٩٤٦

٣٠ من ذي الحجة ١٤٠١

(٢٨ / ١٠ / ١٩٨١) .

---

(١) Cf. Ueberweg II 313, 722.

(٢) Sarton II 286: راجع ابن طفيل ب P. 61, note 5

مصادر ومراجع للتوسّع

(أ) طبعات « قصة حي بن يقظان » بالعربية :

١ – (طبعة المستشرق الانكليزي بوكوك) ، أكسفورد ١٥٧١ و ١٧٠٠م.
٢ – القاهرة (مطبعة وادي النيل) ١٢٩٩ و ١٣٢٢ هـ .
٣ – القاهرة (مطبعة الوطن) ١٢٩٩ .
٤ – الاسكندرية (المطبعة المصرية) ١٣١٦ هـ (١٨٩٨ م) .
٥ – (نشرها ليون غوتيه)، الجزائر (منشورات معهد الدراسات الشرقية لكلية الآداب) ١٩٠٠ ؛ بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٣٦ م .
٦ – القاهرة (مطبعة مصر) ١٣٢٢ هـ .
٧ – القاهرة (مطبعة السعادة) ١٣٢٧ هـ .
٨ – القاهرة (المطبعة الخيرية) ١٣٤٠ هـ ، الخ .
٩ – (مع مقدمة بقلم جميل صليبا وكامل عيّاد) ، دمشق (مكتب النشر العربي) ١٣٥٤ هـ (١٩٣٥) ، الطبعة الثالثة ١٣٥٨ هـ (١٩٣٩ م) ، الطبعة الرابعة ١٣٥٩ هـ (١٩٤٠) .
★ أرقام الصفحات الواردة في متن هذه الدراسة تشير إلى صفحات الطبعة الرابعة من طبعة دمشق .
١٠ – نشرها أحمد أمين في مجموع فيه : حيّ بن يقظان لابن سينا ولابن طفيل وللسهروردي) ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٥٢ م .

(ب) دراسة مستقلة :

١ – ابن طفيل وقصة حي بن يقظان ، للمؤلف :

– طبعة خاصة موجزة ، بيروت (مكتبة منيمنة) .... ه .

– الطبعة الأولى ، بيروت (مكتبة منيمنة) ١٣٦٥ ه = ١٩٤٦ م .

– الطبعة الثانية ، بيروت (المؤلف) ١٣٧٨ ه = ١٩٥٩ م .

٢ – ابن طفيل : مختارات – خلاصة تاريخية ، للأب يوحنا قمير ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٤٨ م .

٣ – حي ابن يقظان (قدم له وعلّق عليه ألبير نادر) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٦٣ م .

٤ – ابن طفيـل ، تأليف تيسير شيخ الأرض ، بيروت (دار الشروق الجديد) ١٩٦٤ م .

(ج) قصة حي بن يقظان منقولة الى اللغات الاجنبية [١] :

١ – إلى اللغة الاسبانية (مع سنوات الطبع) :

نقلها بونس بويغس ، ١٩٠٠ م .

نقلها أنخل غونثالث بالانشيا ، ١٩٣٦ م .

٢ – إلى اللغة الألمانية :

نقلها ي.ج. أيشهورن ، برلين ١٧٨٢ م .

نقلها أ.م. هاينك ، روستوك ١٩٠٧ م

٣ – إلى اللغة الانكليزية :

نقلها سيمون أوكلي ، لندن ١٧٠٨ م .

أعاد طبعها (أي فان دايك) ، القاهرة ١٩٠٥ م .

---

(١) السنوات التي تتلو أسماء الناقلين هي سنوات الطبع .

– لمعرفة عناوين هذه النقول باللغات المختلفة وأسماء الناقلين بالرسم الافرنجي ، راجع سارطون وبروكلمن (في قائمة المراجع للتوسع باللغات الأجنبية : القسم ه . وفي كتاب بروكلمن خاصة ذكر لعدد من المصادر) .

نقلها برويلي ، لندن ١٩٠٤ م .

أعاد النظر فيها أ.س. فولتون ، ١٩٢٩ م .

٤ – إلى اللغة الروسية :

نقلها كوزمينا ، بتروغراد ١٩٢٠ م .

٥ – إلى اللغة الفرنسية :

نقلها ليون غوتيه ، الجزائر ١٩٠٠ م .

الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٣٦ م .

(د) عدد من المصادر والمراجع العامة (بالعربية) :

– المعجب في تلخيص أخبار المغرب لعبدالواحد المرّاكشي، ليدن ١٨٨١م.

– تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا ، القسطنطينية (مطبعة الجوائب) ١٢٩٨ هـ .

– تاريخ الفلسفة في الاسلام ، تأليف ت.ي. ده بور (نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة) القاهرة ١٣٥٧ هـ = ١٩٣٨ م .

– تاريخ الفكر الأندلسي ، تأليف آنخل غنثالث بالنثيا (نقله إلى العربية حسين مؤنس) القاهرة ١٩٥٥ م .

– نظرات في طب ابن الطفيل (كذا) الأندلسي : مستوحاة من قصة حي ابن يقظان ، تأليف أحمد شوكت الشطّي ، دمشق (مطبعة جامعة دمشق ١٩٦١ م .

(هـ) عدد من المراجع باللغات الأجنبية :

Munk — Mélanges de philosophie juive et arabe, par S. Munk. Paris 1927.

De Boer — The History of Philosophy in Islam. By T. J. De Boer : Translated into English by Ed. R. Jones, London 1933.

Ueberweg — Grundriss der Geschichte der Philosophie, von Friedrich Ueberweg, Zweiter Teil, Elfte Aufl, Berlin 1928.

Suter — Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke, von Heinrich Suter, Leipzig 1900.

Mocdonald — Development of Moslem Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, by Duncan B. Macdonald, New York 1903.

Sarton — Introduction to the History of Science, by George Sarton, Vol. II, Baltimore 1931.

Mieli — La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale, Leiden 1938.

Renan — Averroès et l'Averroisme, par Ernest Renan, huitième ed., Calman - Lévy, Paris 1925.

Enc. Islam. — Encyclopaedia of Islam (English Ed.).

Enc. R. E. — Encyclopaedia of Religion and Ethics.

Geschichte der arabischen Litteratur, von Carl Brockelmann, 2 Baende, Leiden 1943, 1949.

Supplementbaende dazu, 3 Bde. 1937, 1938 u. 1949.

El Criticon por Baltasar Graciàn (colection Austral) Cuarta edicion, Buenos Aire - Mexico, 1948.

A History of Spanish Literature, by James Fitzmaurice-Kelly. New York and London, 1928.

Islamic Culture (Vol. XXII 1948. Vol. XXV 1951)

Enciclopedia Italiana.

Enc. Br. = Encyclopaedia Britannica, 11th. Edition.

وهناك بعض المراجع الثانوية في الحواشي بأسمائها الكاملة .

الفهرس الهجائي

لأعلام الاشخاص ولعدد من المدارك والمصطلحات

م = مكرّر ، ح = في الحاشية

(أ)

(ب)

(ت - ث)

(ج - ح - خ)

(د - ذ - ر - ز)

(س)

(ك - ل)

(م)

(ن - هـ)

كتب للمؤلف
صدرت في دار لبنان

- أبو تمّام
- بشار بن برد
- حكيم المعرّة
- هذا الشعر الحديث
- فجر وشفق (ديوان شعر)
- الحضارة الانسانية وقسط العرب فيها
- ابن طفيل وقصة حيّ بن يقظان

•

تحت الطبع

- عمر بن أبي ربيعة
(مع فصل واف في تطوّر الغزل في الشعر العربي القديم)

كتب للمؤلف

(في عدد من دور النشر)

- تاريخ الأدب العربي (صدر منه خمسة أجزاء في أربعة آلاف صفحة)
- تاريخ العلوم عند العرب
- تاريخ الفكر العربي
- عبقرية العرب في العلم والفلسفة
- العرب في حضارتهم وثقافتهم
- العرب والفلسفة اليونانية
- إخوان الصفا
- التصوّف في الاسلام
- عبقرية اللغة العربية
- القومية الفصحى
- شاعران معاصران (أبو القاسم الشابي وابراهيم طوقان)
- الشابي شاعر الحب والحياة
- تجديد في المسلمين لا في الاسلام
- الأسرة في الشرع الاسلامي
- التبشير والاستعمار في البلاد العربية (بالاشتراك مع الدكتور مصطفى خالدي)
- تجديد التاريخ
- تاريخ الجاهلية
- العرب والاسلام في الحوض الشرقي من البحر الأبيض المتوسط
- العرب والاسلام في الحوض الغربي من البحر الأبيض المتوسط
- تاريخ صدر الاسلام والدولة الأموية
- وثبة المغرب

هـذه

السلسلة

تعالج آثار نفر من أعلام الأدب والعلم والفلسفة بأسلوب جدّي واضح ، وهى تعتمد النصوص في المرتبة الأولى مع الاشارة إلى مظانّها في مصادر الثقافة . ومع انّ هذه الدراسات قد قُصد بها الدارسون وهم على عتبة التخصّص ، فإنها مفيدة للقارىء العام. كما أنها تضع فى يد المتخصّص منهاجاً واضحاً للتوسّع في الدراسة . وفي هذه الدراسات دقّة في التفكير وصحة في التعبير مما يحتاج إليه المتعلّم المبتدىء ويطمئن إليه طالب الاختصاص . وهذه السلسلة بتنوّع موضوعاتها تلبّي طلب الأديب وطالب العلم ودارس الفلسفة وتخطّ للدراسات المقبلة طريقاً صحيحاً كما أنها توجز الجهود الماضية التي قام بها أساطين التاريخ ونقّاد الأدب ورجال العلم . ولقد أوجز مؤلفها في الكلام ليترك المجال فسيحاً للفكر . ان عالمنا الحاضر متجّة بسرعة إلى الجانب الفكري وإلى الثقافة الشاملة